La Causalité instrumentale

dans Mre surnaturel

DU MÊME AUTEUR

LIBRAIRIE TÊQUI :

Hors de l'Eglise point de salut. In-12. 2· édition.
La Causalité intrusnwntale en Théologie. In-12. nouv. édition
Réponses théologiques à quelques questions d'actualité.
Le Mystère de la Rédemption. In-12, 4" édition.
Le Mystère de la Très Sainte Trinité. In-12. 4" édition.
Le Mystère de l'incarnation. In-12. 4· édition
La Sainte Eucharistie. In-12. 4" édition.
La Vierge-Prêtre. jn-12. 3· édition.
Les Dominicaines de PellevotSin.
*Principes de Philosophie : les vingt-quatre thèses thomiste*j
3' édition.

LIBRAIRIE P. LETHIELLEUX

Les Vœux de religion contre les attaques actuelles. In-12.
La Fraternité du Sacerdoce et de l'Etat religieux. In-12.
Le Rosaire et la Sainteté. In-12.
La Lumière et la Fol. In-12.
Marie pleine de grace. In-12.

Cursus Phllosophiæ ad Theologiam Doctorls Angelici prop deutlcus. Editio Tertia. Six volumes ln-8° :

I. *Logica.*
II. *Philosophia naturalis.* I. p. *Cosmologla.*
III. *Philosophia naturalis.* II. P. *Biclogla et Psychologic.*
IV. *Metaphysica psychologica.*
V. *Metaphysica ontologica.* I.
VI. *Metaphysica ontologica.* II.

Tractatus dogmatici, i vol. in-8.

R. P. Édouard HUGON

DES FRÈRES PRÊCHEURS, MAITRE EN THÉOLOGIE
PROFESSEUR DE DOGME
AU COLLÈGE PONTIFICAL « ANGÉLIQUE » DE ROME
MEMBRE DE L'ACADÉMIE ROMAINE DE SAINT-THOMAS D'AQUIN

THÉOLOGIE ET PIÉTÉ

DAJMS U'OÎ^Ù^E SUHNflTU^EL·

TROISIÈME ÉDITION

PAR1S-6'

PIERRE TÉQ.CJI LIBRAIRE-ÉDITEUR

82, RUE BONAPARTE, 82

1924

APPROBATIONS

Nous, soussignés, avons examiné l'ouvrage du T. R. P. Edouard Hugon : *La Causalité instrumentale* et nous déclarons en approuver la nouvelle édition.

Rome, Collège Angélique, en la fête de saint Thomas d'Aquin, le 7 mars iga3.

Fr. Léonard Lehu, O. *P.*,
Maître en Théologie.

Fr. Réginald Garrigou-Lagrange, O. P.
Maître en Théologie.

IMPRIMATUR

Fr. Ludovicus Theissling,
M. G. O. P.

IMPRIMATUR

Parisiis, die τι octobris iggj

Audollent,
V. G.

PRÉFACE DE LA NOUVELLE ÉDITION

En cédant aux instances qui nous sont adressées de rééditer ce modeste volume, nous devons remercier la presse catholique des encouragements qu'elle nous a prodigués.

Dès l'apparition de l'ouvrage, la *Revue Ecclésiastique de Liège* citait la publication de la *Causalité instrumentale* comme « un fait digne de toute attention » déclarant que ce travail « d'une construction très bien charpentée, d'une doctrine solidement assise sur des bases à la fois philosophiques et positives, d'une limpidité d'expression extraordinaire, est pleinement réussi. » (Mars 1908.)

La *Croix* de Paris disait aussi : « C'est une œuvre de haute vulgarisation et d'éminente piété, capable de séduire les intelligences sacerdotales et la religion des fidèles éclairés... Le terme de cette ascension vers le divin c'est l'adoration. II faut remercier le P. H. d'avoir vulgarisé une doctrine si belle ; elle charmera, à coup sûr, qui voudra la lire et y réfléchir un instant. » (a3 janvier 1908.)

L'Ami *du Clergé* écrivait : « Il ira à tous et même aux âmes chrétiennes dans le monde. C'est de la théologie, et de la plus haute, mais si claire, si vivante, si imagée même et si nourrie de comparaisons scripturaires ou patristiques, et précisément parce qu'elle est très haute, très féconde aussi et bien faite pour fertiliser notre vie quotidienne et trouver des applications pratiques dans toutes nos actions... Peu de livres sont aussi bien faits que celui-ci pour nous montrer la fécondité de l'alliance (qui devrait être indissoluble) entre la théologie et la piété. » (19 décembre 1907.)

N'ayant pas à modifier nos doctrines, il nous a suffi, dans cette nouvelle édition,

d'ajouter quelques précisions ou quelques compléments, surtout à propos de la causalité intentionnelle, et de signaler les importantes décisions de l'encyclique de Benoît XV sur saint Jérôme, en ce qui concerne l'inspiration scriptuaire.

Notre consolation serait de mériter les encouragements de Benoît XV et de Pie XI, lorsque ces Pontifes ont daigné nous écrire que l'excellence des livres théologiques est d'allumer dans les lecteurs l'amour de la piété.

AVANT-PROPOS

Le sujet que nous abordons offre déjà un réel intérêt au point de vue philosophique. Quiconque n'a pas approfondi la nature de l'instrument ne possède pas complètement la métaphysique des causes. Toutefois la portée théologique est bien supérieure. Les âmes chrétiennes gagneraient à connaître une doctrine qui fait si bien comprendre l'action de Dieu sur la créature humaine et le prolongement de l'incarnation à travers les siècles.

Les Thomistes lui ont consacré de superbes dissertations dans leurs traités de l'incarnation et des sacrements, mais nous ne sachons pas que cette question

ait été exposée en français avec l'ampleur qui lui convient.

Nous n'avons, certes, pas l'intention de faire œuvre de théologien rétrograde. Il faut, dit-on, être de son temps : les sujets vraiment utiles sont ceux qui ont de l'actualité. D'accord, mais est-ce qu'on cesse d'être actuel parce qu'on étudie Notre-Seigneur et l'économie de son Incarnation? Le plus grand besoin de notre époque est, en somme, le besoin du surnaturel; le salut pour les nations comme pour les individus consiste à connaître le Christ et à vivre de sa vie. Voilà pourquoi le grand pontife que Dieu a préposé au gouvernement de son Eglise nous indique comme unique remède la restauration de toutes choses en Jésus : *Instaurare omnia in Christo.*

Notre humble travail, malgré son côté spéculatif, est avant tout un hommage à l'Humanité adorable de notre doux Sauveur. Nous parlons des auteurs inspirés qui ont écrit sur Lui, de ses sacremenIs, de ses prêtres, de ses saints, de sa Mère,

mais tous ces sujets se rapportent à Lui : c'est Lui qui reste l'objet et la fin de cette étude.

A une époque où la fausse critique s'efforce de rabaisser le Christ, de le présenter au monde sans sceptre et sans couronne, ou de lui ravir au moins quelques-unes des franges de son manteau, il est bien juste de restituer à cette sainte Humanité la robe de gloire que lui a faite l'école thomiste.

Nous n'examinons ici que les applications théologiques de la causalité instrumentale, c'est-à-dire celles qui se rapportent à l'ordre surnaturel ; et ce plan nous amène à considérer cette efficacité dans l'inspiration scripturaire, dans l'Humanité de Jésus, dans les sacrements et les ministres de la nouvelle loi, dans les miracles accomplis par les serviteurs de Dieu, dans l'action universelle de la Mère des chrétiens.

On comprendra, dès lors, pourquoi nous nous sommes contenté de signaler en passant cette application générale de la

théorie thomiste que toutes les créatures sont les instruments de Dieu pour la production de l'être dans chacune de leurs opérations.. Cette doctrine est très belle, pleine d'intérêt, très féconde, mais elle relève de la philosophie. D'ailleurs, la question du concours divin est tellement vaste qu'elle fournit à elle seule la matière d'un grand traité.

Nous savons qu'une certaine école s'élève avec force contre nos thèses et nos méthodes. On nous accuse d'asseoir les dogmes fondamentaux du catholicisme sur les notions équivoques d'auteur et d'instrument, conceptions arbitraires, constructions instables, qu'un petit argument de sens commun suffit, dit-on, pour renverser.

Si l'on trouve ces doctrines équivoques, c'est qu'on les a peu approfondies. Il est facile de jeter le discrédit sur un système théologique en lui prêtant ce qu'il ne dit point. Les Thomistes n'ont jamais prétendu qu'on puisse, *a priori,* en vertu des seuls principes métaphysiques sur la cause

principale et la cause instrumentale, fonder les dogmes révélés. Nous proclamons, nous aussi, la nécessité du document, nous voulons qu'on assoie nos croyances sur des preuves positives, qu'on utilise toutes les ressources de l'histoire, delà critique, de la philologie, de l'exégèse. Mais une fois que cette œuvre de construction est achevée, que le donné théologique est solidement établi, faut-il s'arrêter là et déclarer vaine toute autre tentative? Non, assurément. L'esprit humain est avide de raisonnement, d'ordre, de synthèse, il a besoin de systématiser les conclusions de la théologie positive, il en élargit la portée ; et c'est ainsi que le vivant travail de la théologie spéculative confère au dogme la fécondité (1).

Nos théories ne sont pas si arbitraires, nos constructions ne sont pas si caduques ni si instables qu'on veut bien le dire. Le monument élevé par Aristote et Thomas

(1) Voir à ce sujet l'intéressant article du T. R. P. Coconnier, *Spéculative ou Positive,* dans la *Revue Thomiste,* janvier-février 19Ù3.

d'Aquin, le système théologique auquel l'Eglise, à toutes les époques, et récemment encore par la bouche de ses pontifes (1), a reconnu tant de solidité, ne seront pas renversés par un petit argument de sens commun, car ils ont pour eux et le sens commun et le génie.

Tels sont les principes et la méthode qui nous ont guidé.

Nous supposons que l'inspiration scripturaire est déjà démontrée et expliquée d'après les faits bibliques ; mais ceux-ci ne dispensent pas de recourir aux causes, ils demandent à être analysés d'après certaines lois métaphysiques. Il faut savoir gré à saint Thomas de nous avoir préparé une théorie si juste, qui donne à ces faits scripturaires une explication rationnelle très large et très profonde.

Nous supposons aussi prouvé parle-

(1) Cf. Encyclic. *Æterni Patris,* 4 august. 1879, Litter, ad Minist. Gener. Ord. Frat. Minor. 25 nov. 1^98; ie href de. S. S. Pie X à l'Académie Romaine de Saint-Thomas-d'Aquim 23 janvier 1904, et sa lettre aux évêques protecteurs d« I l'institut catholique de Paris, 6 mai 1907.

document, Tradition et Ecriture, le mystère de l'incarnation. Une fois admis que Jésus est Sauveur par son Humanité, il y a intérêt à exposer une doctrine qui est belle, qui honore Dieu et son Christ, qui fait mieux ressortir les harmonies et les convenances de l'œuvre rédemptrice.

De même, une fois établi par le document que les prêtres et les sacrements de la nouvelle loi sont causes de la grâce, nous avons le droit de faire appel à des théories philosophiques qui jettent une si vive lumière sur ce dogme consolant de la sanctification des âmes, et qui ont, de tout temps, été évoquées par les Pères et les Docteurs.

Nos conclusions se basent donc aussi sur des faits, tout en s'appuyant sur la métaphysique; nous utilisons les services des méthodes positives avec ceux de la synthèse théologique. Tel fut le procédé de l'angélique Docteur.

Illorum doctrinas, velut dispersa cujusdam corporis membra, in union Thomas collegit et coagmentavit, miro ordine

digessit, et magnis incrementis ita adauxit, ut catholicæ Ecclesiæ singulare præsidium ET DECUS JURE MERITOQUE HABEATUR (1).

(1) Encyclic. *Æterni Patris*

LA

GflÜSflüITÉ HlSTHÜPJlTME

EH THÉOLOGIE

CHAPITRE PREMIER

THÉORIE THOMISTE DE l ’iNSTRÜMENT

I

Notions générales sur la causalité

On appelle *cause* ce par quoi un être est ou *constitué* dans sa nature, ou *produit* dans son existence, ou *connu* dans notre esprit. *Id unde res aut est, aut fit, aut cognoscitur.*

Les réalités corporelles sont *constituées* par un double principe : un élément passif dont notre action doit les tirer, comme la statue du

marbre ; un. élément spécifique qui les fait être ce qu'elles sont, les place dans une hiérarchie et un mode définis, comme la plante est établie dans son espèce par son principe vital, et l'homme dans la sienne par son âme raisonnable. L'élément dont l'être est sorti est la cause *matérielle,* et celui qui lui donne sa nature et son harmonie est la cause *formelle.* Toutesles deux sont intrinsèques, car elles entrent dans la constitution intime de l'être, en sorte que celui-ci est le résultat et le composé des deux : l'homme n'est ni un corps ni une âme, mais essentiellement l'un et l'autre.

Il faut aussi un double principe ^*oarproduire* un être : et l'auteur qui lui confère proprement l'existence, tel l'artiste créant un chef-d'œuvre ; elle motif qui soliieite et détermine fauteur, tels le désir de la gloire ou l'amour de Dieu poussant le vieil orfèvre à ciseler dans l'or un ostensoir.

Ce par quoi l'être est fait ce qu'il est s'appelle cause *efficiente* ,ce pourquoi il estfait ce qu'il est, cause *finale.* Elles sont extrinsèques l'une et l'autre; car, sans être jamais étrangères à l'effet, elles demeurent toujours en dehors de lui : la statue restera toujours distincte et de l'artiste qui l'a réalisée, et du motif, mesquin ou sublime, dont elle est née.

Ce par quoi l'être nous *est connu* peut désigner tantôt des causes réelles, comme les lois astronomiques dans lesquelles nous prévoyons l'éclipse; tantôt de simples effets, plus manifestes que leur principe : c'est ainsi que notre âme se traduit par ses facultés et que les facultés s'affirment par leurs actes. De là cette division célèbre en causes logiques, principes de la connaissance, et causes réelles, principes de l'être (1): l'âme est la cause réelle des facultés et des actes, mais ceux-ci sont la cause logique qui nous sert à connaître, prouver, démontrer l'existence et la nature de l'âme.

Trois notions sont comprises dans le concept de cause réelle. D'abord, influence physique du côté de la cause et dépendance du côté de l'effet, lequel reçoit et possède comme aumône tout ce qu'il a de perfection. Ensuite, distinction réelle entre la cause et l'effet; autrement il n'y aurait pas influence efficace dans la première ni dépendance véritable dans le second. Enfin, priorité dans la cause; car celle-ci doit produire et donner; or, il faut être avant de produire, et posséder avant de faire l'aumône.

Le *principe* dit moins que la cause : il

(1) Causæ *in cognoscendo* et causæ *in essendo.*

n'implique pas d'influence positive de sa part ni une dépendance réelle du côté de son terme. C'est pourquoi il peut y avoir dans les personnes divines des relations de principe à terme, mais non pas de cause à effet.

La *condition* est nécessaire pour que la cause opère, mais elle n'exerce pas elle-même d'action positive et directe.

L'occasio7ife.it encore moins : bien que Feffet se produise à son contact ou à sa présence, elle n'influe pas sur lui, elle n'est pas requise pour que la cause déploie son activité.

Les exemples nous feront saisir ces différences : Le jour commence à l'aurore, l'aurore toute seule ne fait pas le jour; l'artiste, au contraire, peut réaliser à lui seul le chef-d'œuvre qui est la statue. Le bois ne brûle bien que s'il est sec, ce n'est point cependant la siccité elle-même qui produit la combustion ; une loi sainte est faite contre le péché, et pourtant les hommes pèchent parce que la loi a signalé le mal. On dira donc que l'aurore est le principe du jour, que l'artiste est la cause de la statue, que la siccité est la condition d'une combustion rapide, que la loi de Moïse fut pour les Juifs une occasion de chute.

N'ayant pas à exposer ici la métaphysique des

quatre causes, nous ne parlerons que de l'agent ou cause efficiente. Son rôle est *A agir, faire, mouvoir. Agir,* c'est exercer l'acte d'une puissance active, sans exiger cependant que ce qui résulte de cette efficacité en dépenderéellement. *Faire,* c'est agir, mais de telle sorte que ce qui procède soit dépendant du pouvoir effectif. *Mouvoir,* c'est faire, mais en produisant un changement. Ges trois expressions contiennent des nuances qu'il importe de signaler. On peut dire que Dieu agit en engendrant son Verbe, il ne fait pas, car il n'y a ici aucune dépendance ; en créant le monde, il fait, il ne meut pas, puisque la création n'est pas un vrai changement. Que faut-il, en effet, pour changer? Passer d'un état positif à un autre état positif; or, la création n'est que la transition du néant à l'être : un seul des deux termes est réel.

Dans les causes secondes cependant ces trois mots sontsynonymes. Pour nous,agir c'est faire, car ce que nous tirons de notre activité en dépend effectivement. Faire, c'est mouvoir, modifier. Créatures infirmes, tout notre pouvoir consiste à changer la matière. Les merveilles de l'art, les grandes découvertes de notre époque quiresteront comme une victoirepermanente du génie humain, à quoi se réduisent-elles? à

modifier, à élever, à diriger les forces de la nature. Quel est le bûcheron qui du néant nous donnera des poutres, ou le physicien qui du néant fera jaillir une étincelle? Nous ne pouvons que développer des aptitudes préexistantes, exciter des affinités qui sommeillent, faire éclore des germes, en un mot produire un changement. Nos connaissances même les plus intellectuelles sont des modifications, des mouvements de notre esprit. Il est donc bien constaté que pour toute créature agir c'est faire, et faire c'est mouvoir.

Lorsque la cause efficiente produit par elle-même et par ses seules forces un effet qui lui est proportionné, elle est agent principal: si elle ne peut atteindre que sous une influence étrangère un effet supérieur à sa vertu propre, elle est instrument. C'est cette notion qu'il nous faut éclaicir.

La philosophie de l'instrument n'est pas une fiction métaphysique ni une lointaine abstraction : noûs sommes ici en face d'une réalité concrète, et nous avons pour point de départ la constatation expérimentale de ce qui se passe chaque jour sous nos yeux. Pas n'est besoin d'aller, avec le P. de Régnon, chercher dans l'appareil compliqué des photographes la

notion schématique de la cause instrumentale; pas besoin même d'entrer dans ces ateliers où le génie moderne transforme les forces de la nature et fait sortir de la matière les œuvres d'art exquises et les gigantesques machines. Contentons-nous du très vieux et très populaire, mais très clair exemple, tant chéri de saint Thomas : le fonctionnement de la hache.

Examinons d'abord cet outil à l'état de repos. Sa forme même nous indique qu'il est destiné à un usage déterminé; nous découvrons en lui une raison d'utilité, des ressources natives qui seront bientôt mises en œuvre par l'ouvrier, et nous concluons qu'il a sa vertu propre et qu'il exercera son opération propre.

Voici maintenant la hache en mouvement : le bras vigoureux du menuisier s'en sert avec adresse pour équarrir le bois dont il fera un trône. Que remarquons-nous ici? D'abord que la hache est appliquée par un agent supérieur; elle n'agit efficacement que grâce à cette impulsion, et, dès qu'elle n'est plus maniée, elle retombe dans son état de repos et d'inertie. Elle tranche, c'est naturel, sa forme et sa disposition lui conféraient ces aptitudes, qu'il a suffit de mettre en activité. Mais, à mesure qu'elle accomplit sa tâche propre, nous obser-

vous qu'elle concourt à one œuvre d'art, dieu, table ou cuvette.

Cet effet évidemment la dépasse. Elle reçoit donc de l'artiste des énergies et des perfections nouvelles. Ainsi, l'examen attentif d'une hache qui fonctionne nous amène à distinguer dans l'instrument une vertu propre et une action propre, une vertu communiquée et une action communiquée. Ce sent bien les mêmes éléments que le raisonnement philosophique va découvrir.

II

Vertu instrumentale et action instrumentale

Dans son acception la plus générale, l'instrument est ce dont on se sert pour une fin déterminée.Comme il n'est pas recherché pour lui-même, mais pour sa destination, il implique une raison d'utilité, une intention, qui est de servir à un but ou à un projet. Cette fin, la cause principale la conçoit, l'instrument aide à l'exécuter. Nous n'attribuons le nom d'instrument qu'à ce qui est utile, et, pour bien indi-

quer eet usage, nous l'appelons outil. Or, l'utile est un moyen, non un terme ; l'instrument doit donc se mesurer au but qui est toute sa raison d'être. « Voilà pourquoi, dit saint Thomas, l'instrument le meilleur, n'est pas celui qui est le plus grand, mais celui qui est le mieux proportionné à sa fin (1). »

Il servira efficacement au but projeté, non pas en déterminant cette fin, puisque c'est là le propre de la cause principale, mais en exécutant l'intention de l'agent : *Instrumento competit solum executio actionis* (2).

Mais, comme cette fin et cette intention lui sont étrangères et le dépassent, il a besoin d'être exhaussé, appliqué par une force plus grande; et c'est ici que nous allons saisir son caractère distinctif.

Nous le définirons : une cause qui est élevée par un agent principal de manière à atteindre un effet supérieur à ses énergies natives. Deux traits essentiels à noter : 1° la cause instrumentale doit concourir à un effet plus noble

(1) « Quia instrumentum non propter se quæritur, sep propter fmem, non tanto aliquid fit meiius quanto majus est instrumentum, sed quanto est magis fini proportionatum. Sicut medicus non tanto magis sanat quanto majorem dat medicinam, sed quanto medicina est magis proportionata morbo ». IIa IIa·, q. 188, a. 7, ad 1.

(2) I. I'., q. 18, a. 3.

qu'elle-même; 2° elle reçoit de l'agent une influence transitoire qui sert à l'élever et à l'appliquer.

Cette double assertion se comprendra sans peine. Si l'effet n'était pas supérieur à l'instrument, celui-ci le contiendrait dans Ja sphère de son activité; nous aurions une cause principale, qui porte tous ses effets dans sa propre vertu. L'instrument doit donc concourir à la production d'un effet qui est au-dessus de lui.

Cela ne suffit point. Le fer rougi produit un résultat qui échappe à l'action du fer laissé à lui-même, et pourtant il est cause principale de ce rayonnement, car la chaleur lui est devenue naturelle. Le fer a pris les propriétés du feu d'une manière permanente, et l'on peut dire que c'est le fer lui-même qui chauffe. L'instrument, lui, est incapable de réaliser l'effet : ses énergies natives ne monteront jamais à ce niveau. Il lui faux une vertu d'emprunt, qui lui est prêtée d'une manière toujours précaire et dépendante. Sa causalité n'est qu'une influence *communiquée,* par opposition à la vertu *propre.*

Qu'est-ce donc qu'une vertu propre? D'abord, celle qui est la propriété dé l'agent, née avec lui, inséparable de lui, couronne que

la nature a donnée et qu'elle ne retire jamais, comme l'éclat de la lumière, la chaleur du feu, le parfum de la rose. C'est bien par leur vertu que la lumière éclaire, que le feu chauffe, que la rose embaume. En second lieu, celle qui, sans accompagner toujours et partout l'agent, s'adapte, se subordonne à ses facultés et constitue avec elles un principe unique d'opération. La charité n'est pas un produit de notre âme, elle lui est, en quelque sorte, étrangère et lui arrive d'en haut, mais elle s'implante si bien en nous, jette eu nous des racines si profondes, qu'elle agit indivisément avec la volonté, qu'elle devient nôtre et que ses actes sont bien à nous. En troisième lieu, tous les accidents complets qui s'établissent habituel lement dans la substance et s'attachent à elles par des liens permanents. Ainsi, la chaleur se fixe dans l'eau ou dans le fer de manière à devenir une qualité de ces agents, et, quand ils chauffent, c'est bien par leur propre rayonnement.

La vertu instrumentale ne se ramène à aucune de ces trois catégories; elle n'est, en aucune façon, la propriété de l'instrument. Elle n'a point d'être stable et complet, autrement elle ferait de son sujet une cause princi·

paie; elle est toute transitoire, précaire, ne vivant que d'une existence d'emprunt.

Qu'est-elle donc en réalité? Suarez estime que c'est la puissance obédientielle active, qui est ennoblie et surélevée lorsque l'agent principal se l'associe comme exécutrice de ses œuvres (1). Certains théologiens, par crainte peut-être d'une motion physique qui tomberait sur la faculté, imaginent une vertu assistante qui reste en dehors de l'instrument, sorte de sympathie extérieure qui le fait agir sans rien ajouter à ses forces intrinsèques. Les Thomistes requièrent une entité physique essentiellement passagère, qui commence et cesse avec l'acte auquel elle concourt.

La puissance obédientielle n'explique rien. Ce n'est pas une activité, comme le pense Suarez, mais une capacité purement passive, une vaste aptitude à recevoir d'une manière indéfinie l'action toute-puissante du Créateur. Elle est innée, n'apporte aucun appoint nouveau, puisque c'est la nature elle-même en tant que soumise à son Auteur et pouvant se plier à tous les effets qu'il veut tirer d'elle. La vertu

(1) Cf.' *Dispp. Metaphys.,* disp, xvn, sect. il.

instrumentale, au contraire, est communiquée, surajoutée aux forces natives.

La puissance obédientielle laisse la faculté à l'état purement statique, l'influence instrumentale doit actionner son sujet, le mouvoir, le solliciter à l'exercice, le projeter à l'acte second.

La vertu assistante n'est guère intelligible, et, en tout cas, elle ne suffit point. Il faut à l'outil des énergies nouvelles qui le rendent plus puissant, plus efficace, plus actuel, sans quoi il restera toujours inerte. Mais la vertu d'assistance et de sympathie, parce qu'elle est en défions de l'instrument, le laisse intact, ineapable, inactif comme auparavant. Si la faculté ne reçoit rien, comment veut-on qu'elle coopère à un effet qui la dépasse?

Les Thomistes ont donc bien raison de requérir une motion efficace et physique : efficace, puisqu'elle tire l'instrument de son inertie; physique, car elle rend la faculté physiquement capable d'atteindre à un effet supérieur. Du moment que la cause principale saisit l'outil, elle se l'attache et se l'unit. Mais, comme elle est à un degré plus haut, l'instrument ne peut se mettre en contact avec elle à moins d'être lui-même élevé et ennobli. De là, néces-

sité d'une motion puissante qui porte l'outil jusqu'à la hauteur de l'agent principal : la cause et l'instrument travailleront, pour ainsi dire, au même niveau. Par le fait de cette élévation l'outil est agrandi, il reçoit des forces qui lui permettent d'agir à son tour, de communiquer son impulsion et de concourir à l'œuvre totale. Celle-ci sortira donc, non pas de l'agent tout seul, ni de l'instrument tout seul, mais de leurs énergies combinées. Tel est le double résultat que réalise l'influence instrumentale : elle *élève* la faculté, en lui donnant une vertu nouvelle ; elle *l'applique,* en la faisant sortir de son inertie et passer à l'exercice.

La cause principale aussi est appliquée, quand elle agit; pour que l'outil se distingue d'elle, il ne lui suffit point d'être ébranlé et appliqué, il faut qu'il soit surélevé, mis en harmonie avec la cause principale, porté au même niveau que l'effet à produire.

Cette motion physique n'est pas un concours simultané qui tomberait seulement sur l'effet; elle touche la faculté, elle est préalable à l'opération. Son rôle est de perfectionner l'instrument, de le rendre plus fort, plus agissant» Le concours simultané ne fait rien de tout cela : puisqu'il ne se projette que sur l'effet, la faculté

n'en reçoit aucun appoint, elle demeure dans Son incapacité native, et,dèslors,dans uneper-pétuelle inertie. Gemment atteindre plus haut que soi si l'on n'a pas en soi une vertu surajoutée? Tant qu'une force nouvelle n'aura pas touché l'instrument, celui-ci n'agira point. Que lui faut-il pour se mouvoir? Agent secondaire et dépendant, il n'exerce une causalité réelle que parce qu'il est actuellement subordonné à la causalité del'auteur principal. Or, si l'influx supérieur n'arrive qu'à l'effet, ou aura demi agents parallèles, deux collaborateurs, non pas deux causes subordonnées.

Et il ne suffit pas, pour établir cette subordination, que l'un des deux collaborateurs soit plus noble, plus parfait, et puisse se passer de l'autre. Voici Un géant et un enfant qui tirent ensemble une barque. La causalité du dernier est très inférieure, elle pourrait même être suppléée par la force colossale du premier. Dira-t-on que le faible enfant est l'instrument du géant, parce que celui-ci agit avec lui et fait plus que lui? Nullement : du fait qu'ils tirent ensemble, ce sont deux collaborateurs, inégaux sans doute; mais on n'a pas cause principale et cause instrumentale. La subordination des causes exige que l'activité inférieure dépende de

l'activité supérieure, et, partant, que l'influx de l'agent principal soit reçu dans l'agent secondaire pour le fortifier, l'ébranler, l'actionner.

Ainsi, l'activité instrumentale suppose une vertu qui perfectionne d'abord l'outil et par lui est projetée ensuite jusqu'à l'effet. Il suffit de rappeler le principe : *Est ratio instrumenti, in quantum est instrumentum, ut moveat motum* (1), l'instrument ne meut qu'après avoir été mû lui-même ; et cet autre : *Motio moventis praecedit motum mobilis ratione et causa* (2), l'influence du moteur précède l'action du mobile d'une priorité de raison et de causalité.

Si la motion communiquée par l'agent principal est préalable à l'opération de l'instrument, nous avons le droit de l'appeler *prémotion,* et *physique,* puisqu'elle élève les ressources de la faculté etlui confère la vertu physique de coopérer à un effet qui était au-dessus de sa portée.

Ainsi, ce terme de *prémotion physique,* au lieu de servir d'épouvantail, devrait paraître tout naturel, car il exprime une réalité commune, qui se renouvelle sans cesse et partout, chaque fois qu'il y a cause principale et instrument.

(1) *De Veritate,* q. 27, a. 4.
(2) III. *Cont. Gent.,* c. 149.

C'est de cette notion très simple que saint Thomas et les Thomistes ont tiré une de leurs preuves lesplus fécondes. Quand un effet appartient en propre à un agent supérieur, les autres causes ne peuvent y atteindre que par une vertu instrumentale et communiquée. L'effet propre de Dieu « est l'être » : la Cause première quiestla plus universelle, qui pénètre jusqu'au fond de ses créatures, revendique pour soi ce qu'il y a de plus général, de plus intime dans la nature.

L'effet le plus universel, le plus intime, le plus profond, c'est bien l'être, cette réalité première et dernière que rien ne précède et que rien ne suit. Les créatures ne peuvent donc produire l'être que comme instruments de Dieu; et, puisque l'être est renouvelé dans chaque opération, il faut conclure que les créatures n'agissent que comme instruments du premier moteur. Or, la notion de l'instrument réclame qu'il soit mû et prémû par la cause principale : nécessité pour les créatures d'être mues et prémues par Dieu. Voilà, en substance, toute la doctrine de la prémotion physique.

Ecoutons saint Thomas : « Le quatrième mode dontune causeproduitl'action d'une autre c'est celui même dont l'agent principal pro-

cluit l'action de l'instrument; et c'est ainsi que Dieu est cause de toutes les actions des créatures. Plus une cause est élevée, plus elle a d'universalité et d'efficacité; or plus elle est efficace, plus elle entre profondément dans l'effet, le ramenant de la puissance la plus éloignée, à l'acte le plus réel. Dans chaque créature nous remarquons qu'elle est un être, qu'elle est une réalité naturelle, qu'elle est de tel ou tel mode. Le premier aspect est commun à tout ce qui existe; le second aux créatures naturelles, le troisième constitue l'espèce et, si nous ajoutons les accidents, nous aurons une quatrième chose qui est propre à cet individu. Comme l'individu n'engendre un autre individu semblable selon l'espèce que par la vertu instrumentale de la cause qui regarde l'espèce, ainsi aucune créature ne peut produire l'être que par la vertu de Dieu. L'être est de tous les effets le plus universel, le plus intime : il appartient donc en propre à Dieu seul. Et de la sorte Dieu est la cause principale de toute opération, parce que les autres agents n'opèrent que comme instruments de la vertu divine... En résumé, Dieu est cause de toute action qui se produit, et oarce qu'il donne la vertu d'agir, et parce qu'il la conserve, et parce qu'il l'applique et parce

que toute vertu n’agit que par sa vertu. Et, si nous remarquons que Dieu est sa propre vertu et qu’il est au fond de chaque chose, non comme partie de l’essence, mais pour maintenir l’être, nous comprendrons que Dieu opère lui-même intimement dans tout agent, sans exclure cependant l’opération de la volonté ni celle de la nature (1). »

Après avoir signalé cétte intéressante application dont saint Thomas a su tirer tant de parti, il nous faut achever Fanalyse de la vertu instrumentale.

Nous avons dit que cette activité n’est que passagère. N’ayant pu sortir de la fécondité de l’instrument, elle ne jette pas en lui de racine fixe ; essentiellement subordonnée à l’agent et toujours dépendante de l’influence étrangère, elle est toute précaire, elle commence et finit avec l’action. Elle est tellement rapide qu’on ne saitpasquelnomlui donner. Quelques Thomistes l’appellent une *qualité* transitoire, *qzialitas* /Zwens; d’autres ne la regardent que comme une *motion* active et passagère, *motio actuosa et transiens*. Saint Thomas semble préférer cette dernière expression. « La vertu de l’instrument,

(1) Q. III, *de Potenlia*, a. 7.

dit-il, n'a qu'un être transitoire et incomplet, comme *mouvement;* elle ne concourt à l'opération que par voie de *mouvement* (1). » Qualité passagère, ou motion énergique, ces deux manières de parler reviennent au même pour le sens, et elles nous font également bien comprendre lemode précaire et transitoire delà vertu instrumentale.

A raison même de son existence incomplète, elle n'est ni spirituelle ni corporelle, mais elle se ramène à l'ordre spirituel ou corporel d'après la nature de la cause principale. Eh quoi donc, une vertu spirituelle peut-elle être reçue dans un sujet matériel? Oui et non. —Non, s'il s'agit d'une qualité permanente qui devrait s'enraciner et persévérer dans un corps. Car l'accident complet est fait pour le sujet qui le porte, il doit s'ajuster et se mesurer à lui et, dans ce cas, se vérifie l'axiome : *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur.* Lorsque le support est matériel, la qualité qui repose sur lui le sera au même degré. — Oui, s'il est question d'une activité purement transitoire. Une motion

(1) » Virtus instrumentalis habet esse transiens ex uno in aliud, sicut et *motus* est actus imperfectus ab agente in patiens. » III. P., q. 62, a. 4. — « Instrumentum nunquam adhibetur ad agendum nisi per viam .motas ». II *Cont. Gent.,* cap. 21.

de ce genre est faite pour passer, elle tend uniquement vers son terme et nous l'appelons intentionnelle parce qu'elle, rapporte notre intention vers le but qui est toute sa destinée. C'est donc à ce terme qu'elle doit se proportionner et s'adapter, et non point au support qu'elle traverse. Puisqu'elle n'est point faite pour le sujet, elle n'a pas à se mesurer à lui; ici donc ne se vérifiera plus l'axiome : Tout ce qui est reçu l'est à la manière du sujet.

Bienloinde concevoir la moindre répugnance à ce qu'une motion spirituelle touche les êtres matériels, nous trouvons que cela est naturel et nécessaire, afin que le monde sensible soit uni et subordonné au monde intellectuel, qui doit le régir et le mouvoir. « De là cette brillante mais juste métaphore, qui représente la vertu d'une cause spirituelle traversant un instrument matériel pour produire un effet spirituel (1). »

C'est dire trop peu : il y a plus qu'une brillante image ou qu'une élégante métaphore, c'est une belle et grande réalité. Si rapide que soit son passage, si incomplète que soit son

(1) P. dï; RÉgnon, *Métaphysique des causes,* p. 562.

existence, cette énergie est très puissante, puisqu'elle élève, ennoblit l'instrument et lui donne son efficacité.

Pour ne voir là qu'une simple figure de rhétorique,il faut vouloir reléguer cette vertu dans l'ordre purement rationnel et idéal. C'est ici l'occasion de dissiper une équivoque trop fréquente au sujet de la vertu *intentionnelle.* Le P. Régnon et d'autres auteurs (i) empruntent auxThomistes leur terminologie, mais ils prêtent aux mots un sens différent. S'ils admettent une vertu intentionnelle, c'est pour l'opposer à la vertu physique et la ramener à la catégorie des signes. Selon eux, ce n'est pas une réalité concrète et physique, mais une intention qui traduit et livre au dehors l'image d'un objet, les concepts de l'intelligence, soit par la nature même des choses, soit par le fait d'une convention ou d'une institution. Elle ne confère à l'instrument aucune énergie intrinsèque, elle reste dans l'ordre rationnel : tels sont les discours extérieurs, le verbe indicatif, le verbe impératif, qui portent l'ordre de la raison pratique, la pensée de l'esprit, le commandement de la volonté; telles les paroles par lesquelles le Pape,

(1) A propos de la causalité des sacrements,

au consistoire, confère aux évêques le pouvoir de juridiction (1).

Les Thomistes, à la suitedu Maître, appellent vertu intentionnelle une qualité ou une motion de l'ordre physique, essentiellement passagère, laquelle, précisément parce qu'elle est transitoire, rapporte nécessairement notre *intention* vers le terme où elle tend et qui est toute sa raison d'être. C'est ainsi qu'on donne le nom d'intention au mouvement, être cependant très réel et très physique, mais fugitif, sorte de milieu entre la puissance et l'acte. « On a coutume, dit saint Thomas, d'appeler intentions ces êtres incomplets et transitoires : ils ont une certaine analogie avec l'être qui est dans l'âme et qui est imparfait et amoindri (2). » Ce sont

(1) Voir plus loin, ch. iv, § 4.

(2) « Agens principale agit secundum exigentiam suæ formæ; et ideo virtus activa in ipso est aliqua forma vel qualitas habens completum esse in natura. Instrumentum autem agit ut motum ab alio ; et ideo competit sibi virtus proportionata motui : motus autem non est ens completum sed est via in ens quasi medium quid inter potentiam puram et actum purum, ut dicitur in III *Physic..,* text. 6. Et ideo virtus instrumenti in quantum hujusmodi, secundum quod agit ad effectum ultra id quod competit sibi secundum suam naturam, non est ens completum habens esse fixum in natura, sed quoddam ens incompletum, sicut est virtus immutandi visum in aere, in quantum est instrumentum motum ab exteriori visibili; et hujusmodi entia consueverunt intentiones nominari, et babent aliquid simile cum ente quod est in anima, quod est diminutum, ut dicitur in VI *Metaphys.,* text. 4, », S. Thomas, iv, *Sent., clist.* I, q. i, a. 4,

bien, d'après le saint Docteur, des entités physiques, car elles sont comme le mouvement, *sicut et motus est actus imperfectus ;* elles sont proportionnées au mouvement *et ideo competii sibi virtus proportionata motui;* elle n'opèrent que par voie de mouvement, *non adhibetur ad agendum nisi per viam motus.*

Nous reconnaissons très volontiers que l'instrument implique une intention et une raison d'utilité, mais cela ne constitue point la vertu instrumentale. Nos précédentes explications ont suffisamment établi qu'il faut une qualité ou une motion efficace pour tirer la faculté de l'état de repos, l'actionner, la projeter à l'acte second. Une intention purement rationnelle ne communiquera jamais le mouvement.

Si d'autres théologiens ne sont pas satisfaits de la théorie thomiste, ils sont libres de ne point l'adopter; mais alors qu'on abandonne la terminologie de notre école et qu'on ne s'abrite pas sous une équivoque. Qu'il soit donc bien entendu que d'après saint Thomas l'inten-

quæstiunc. v, sol. 2. — Ce texte est clair : l'être *intentionnel* a cette ressemblance avec l'être *rationnel,* que tous les d'eux ont une existence incomplète, amoindrie; mais le premier n'est pas purement rationnel, il a une *réalité physique* comme le mouvement ; il a une *causalité physique,* comme est physique la causalité extérieure qui impressionne la vue, *sicut est virtus ad immutandum visum.*

tion ou l'être intentionnel est une réalité physique, mais essentiellement passagère, comme le mouvement, qui, nous l'avons dit, est très physique et très réel.

III

La vertu propre et l'action propre

L'instrument a donc besoin d'une motion qui l'élève et qui l'applique. Mais, pour utiliser avec profit cette influence d'emprunt, il doit déjà posséder lui-même une vertu propre, exercer une opération préalable qui dispose et prépare à l'action de la cause principale. L'instrument, en effet, reçoit et porte l'énergie de l'agent supérieur, non pas à la façon d'un sujet inerte ou d'un pur médium, mais à la manière d'un principe vraiment efficace et actif. Pour être digne d'un tel rôle, il doit avoir son action à lui; s'il ne fait rien, à quoi bon son emploi? C'est une occasion, un simple conducteur, non pas une cause efficiente. A quoi bon aussi requérir pour diverses actions divers instruments, si chacun d'eux ne déploie pas déjà une activité spéciale

et préalable (1)? Pourquoi se servir delà hache pour trancher, du ciseau pour tailler, de la lyre pour tirer les sons mélodieux ? Notre vertu limitée est nécessairement indigente, elle prend des instruments, parce qu'il ne lui est point loisible de s'en passer. C'est notre intention qui détermine leur usage, et, en les fabriquant, nous avons toujours en vue le parti que nous pouvons en tirer. Ils doivent être mesurés, adaptés à l'effet auquel nous les destinons; et, si leur vertu n'est pas proportionnée au but désiré, nous avons beau les manier, les violenter, aucune œuvre d'art n'en sortira : s'ils ne sont pas faits pour trancher ou pour vibrer, notre effort restera vain. 1l ne nous appartient pas de suppléer à leur insuffisance, pas plus qu'il ne nous est possible de faire jaillir la vie d'une pierre.

Si cette doctrine est indiscutable pour les outils des causes secondes, en est-il ainsi des instruments de Dieu? Quand le Créateur se sert de ses œuvres, c'est par condescendance pure, non par indigence ; il peut suppléer aux énergies qui manquent, en ajouter de nouvelles. De la sorte, toutes les créatures, même les plus

(1) I. P., q. 45, a. 5,

débiles, même celles qui résident au dernier degré de l'échelle des êtres, peuvent devenir l'instrument de la toute-puissance, et il n'est pas besoin que leur activité soit proportionnée avec l'effet à produire. Cependant même ici nous requérons une certaine action préalable. Dieu, sans aucun douté, peut se passer de ce concours, mais, supposé qu'il veuille s'associer un instrument véritable, il faut que celui-ci ne soit pas un médium inutile, une simple occasion, qu'il exerce sa causalité propre et qu'il déploie des énergies réelles. Ainsi, dit Bannez (1), Dieu ne pourrait prendre comme instrument de la résurrection un morceau de bois qui n'aurait aucune action préalable. Il pourrait assurément ressusciter le mort à la présence de ce bois inerte, mais le bois sera une pure occasion, non pas un *instniment,* s'il n'a point une activité qui prépare, en quelque manière, à l'intervention miraculeuse, ne serait-ce que l'action de toucher, etc.

Cette disposition, pour les instruments des créatures, est toujours mesurée avec l'effet produit; pour les instruments du Créateur, il suffit d'une certaine aptitude à concourir à l'œuvre

(1) *Comm,* in I. P., q. 45, a. 5,

divine. Ainsi, en Notre-Seigneur Jésus-Christ, les opérations de l'intelligence et delà volonté, les actes extérieurs qu'il exerçait sur les malades par son regard ou son contact, de même que l'opération des sacrements sur notre corps, le laver, l'oindre, le nourrir, sont des actions naturelles et des dispositions préalables, que Dieu élève et fait concourir à des effets supérieurs.

Suarez n'a pu contester ces assertions de saint Thomas qu'en confondant les notions. Nul besoin d'action préliminaire si la créature est simplement occasion; nul besoin, non plus, pour être instrument, d'une efficacité entièrerement proportionnée à l'effet surnaturel. Mais, si la cause est vraiment auxiliaire et coopératrice, il est manifeste qu'elle doit poser quelque chose dont Dieu ait à se servir.

Cajétan explique cette doctrine à sa manière originale et pittoresque : L'instrument est une cause active ; cette activité doit produire quelque réalité, autrement elle aura pour objet le néant. Nous aurons cette chose inconcevable : une vertu active par rapport au néant (1)!

Nous concluons donc avec saint Thomas :

(1) « Omni autem virtuti activæ respondet aliquid per eam i'actibile; alioquin èsset *activa ni/iili.* » in. I. P. q. 45, a. S,

« L'instrument a une double action : l'une instrumentale, et, à ce point de vue, il n'opère point par sa vertu, mais par l'influence de l'agent principal ; l'autre qui lui est propre et qui lui convient par sa forme. Ainsi, la hache par sa nature même est tranchante; mais qu'elle contribue à faire une œuvre d'art, un siège, elle tient cela de l'artiste. Ce n'est qu'en déployant son activité propre qu'elle exerce l'activité instrumentale : c'est parce qu'elle tranche qu'elle concourt à faire un siège (1). »

L'action instrumentale provient d'une influence de l'agent principal, qui élève et applique l'outil; l'autre sort des entrailles mêmes de la nature, et, si elle se fait sous la motion d'un agent, celui ci n'a pas à élever la faculté, mais seulement à l'appliquer; il n'a pas à conférer une vertu nouvelle, mais seulement à mettre en œuvre les énergies préexistantes.

L'action propre a une priorité logique sur l'action instrumentale, puisque *non perficit ins-*

(1) « Instrumentum habet duas actiones : unam instrumentalem, secundum quam operatur, non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis; aliam autem habet actionem propriam, quæ competit ei secundum propriam formam, sicut securi competit scindere ratione suæ acuitatis, facere autem lectum in quantum est instrumentum artis. Λ'οη *autem perficit instrumentaient actionem nisi exercendo vropriam : scindendo enim facit lectum.* » III. P., q. 62, a. 1, ad 2.

trumentalem actionem nisi exercendo propriam. La première, appartenant à l'outil comme à sa cause principale, est distincte de celle des ouvriers qui ont à le manier; la seconde est indivise avec celle de l'agent principal : le travail du pinceau est inséparable de celui du peintre. Le sujetne subit qu'une seuleet même passion, le terme est une seule et même réalité, une Vierge ou une Descente de croix.

« Une distinction scolastique, dit le P. de Régnon, trouve ici une heureuse application. La statue provient « tout entière », *tota,* soit du sculpteur, soit du ciseau. Mais du sculpteur elle provient « toute et totalement », *tota et totaliter;* et du ciseau elle provient toute maisnon totalement», *totaetnon totaliter.* Toute du ciseau, car il n'y a pas un creux ni un relief qui ne proviennent du ciseau; mais non totalement, car la forme et la beauté ne peuvent procéder d'une force aveugle. — Toute et totalement du sculpteur : car il a vu dans son art la forme et la beauté, et il l'a réalisée par des creux et des reliefs. De là résulte que l'effet n'est pas semblable à sa cause instrumentale, mais à sa cause principale (1). »

(1) *Métaphysique des causes,* p. S61

L'application est-elle ausi heureuse que le pense l'auteur de la *Métaphysique des causes?* Le mot *totaliter* prête à l'équivoque. Le Docteur angélique n'aperçoit qu'un seul et même effet attribué tout entier à l'instrument et tout entier à l'agent principal : *Idem effectus* totus *attribuitur instrumento et principali agenti etiam* totus (1). Il comprend bien qu'une même action ne peut pas sortir tout entière de deux causes du même ordre, mais il ne voit aucun inconvénient à ce qu'elle jaillisse entièrement de deux agents subordonnés : *Una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis, sed nihil prohibet quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente* (2). Pour en revenir à l'exemple du P. de Régnon, la beauté ne peut pas procéder d'une force aveugle comme de sa cause principale, mais pourquoi ne serait-elle pas attribuée entièrement au ciseau comme à l'instrument d'une cause intelligente?

Il importe maintenant de condenser nos explications en quelques propositions qui résumeront toute la théorie thomiste :

1° Un instrument est une cause efficiente

(1) « Non... quasi partim a Deo et partira a naturali agente fiat, sed *totus* ab utroque secundum alium modum. » ill *Cont. Gent.*, c. 70.

(2) 1. P., q. 405, a. 5. ad 2.

qui est élevée par un agent principal et de manière à produire un effet plus noble et plus parfait qu'elle-même.

2° Deux traits essentiels le distinguent de la cause principale : il atteint un effet supérieur à ses énergies natives, il opère par une influence étrangère et communiquée.

3° Cette vertu surajoutée n'est pas la puissance obédientielle, ni une sorte d'assistance extérieure, ni une qualité permanente, mais une motion physique, transitoire, qui peut être spirituelle et cependant traverser un sujet matériel.

4° Cette motion n'est pas purement simultanée, elle ne tombe pas seulement sur l'effet, elle est prémotion; elle modifie la faculté, qu'elle a le double rôle et d'élever et d'appliquer.

5° Outre l'action instrumentale, l'outil a une action propre, qu'il produit comme cause principale, qui est préalable à celle de l'agent principal et y dispose en quelque manière.

6° Les instruments des causes secondes doivent posséder une activité propre qui soit en rapport avec le terme à produire ; pour les instruments du Créateur, il n'est pas besoin que leur vertu naturelle soit proportionnée à

l'effet divin, mais ils doivent cependant faire quelque chose, n'être pas un pur conducteur ou une simple occasion, exercer une opération préparatoire que Dieu puisse élever et transformer.

7° L'action de l'instrument, en tant qu'instrument, ne se sépare pas de celle de la cause principale : une seule passion résulte, un seul effet procède de leurs énergies combinées.

8° L'effet n'est pas semblable à l'instrument, mais à la cause principale, dans laquelle il est contenu (t).

Ces notions abstraites et arides prendront corps et vie dès que nous les appliquerons aux vivantes merveilles que Dieu a voulu opérer par ses instruments.

(1) Auteurs à consulter :

S. Thomas, I. P., q. 18, a. 3; q. 45, a. 5; Ia Ha', q. 16, a. 1 et a. 3; q. 112, a. 1, ad 1 ; III. P., q. 62, a. 1, a. 4, ad 1 ; *Contra Gentiles,* lib. 11, c. 21 ; in iv *dist.* I., q. 1, a, 4.

Capreolus, in iv *dist.* I., q. 1.

Cajetan, *Comm.* in I. P., q. 45, a. 5, et in III. P., q. 62, a. 1 et a. 4.

Bannez, *Comm.* in 1. P., q. 45, a. 5.

Jean de S. Thomas, *Phil. Nat.* I. P. q. xxvi.

Suarez, *Disp. Metaphys., hnti.*

Goudin, *Phys.* I. P., *disput.* II, q. 4, a. 5.

P. De RÉgnon, *Métaphysique des causes.*

P. Dummermuth, S. *Thomas et Doctrina præmotionis physicæ.*

P. HüGON, *Curs. Phil. Thomist.,* t. VI, et *Tractatus Dogmatici,* De Sacramentis.

CHAPITRE H

LA CAUSALITÉ INSTRUMENTALE DANS L'INSPIRATION SCRIPTURAIRE

I

Notions préliminaires

L'une des applications les plus certaines et les plus intéressantes de la causalité instrumentale est le grand fait de l'inspiration scripturaire. Voici des causes vivantes, intelligentes, déterminées par Dieu, n'exécutant que ce qu'il veut et comme il le veut, et cependant libres. C'est l'instrument psychologique, dont le jeu est particulièrement délicat.

Nous ne nous attardons pas à discuter les théories catholiques sur la nature, le fait, l'ob-

jet, l'étendue, les critériums de l'inspiration. De récents écrits historiques, critiques, exégétiques, théologiques, ont mis en pleine lumière les enseignements de l'Eglise. Nous ne voulons pas revenir sur des thèses que des auteurs compétents ont si bien traitées, mais nous pensons quril y a intérêt à résumer bien clairement ce qui se rapporte à la causalité instrumentale. Une exposition fidèle de la doctrine thomiste sur ce sujet peut devenir aussi utile que certaines dissertations originales et brillantes.

Distinguons d'abord quelques notions qu'on a parfois confondues : mouvement pieux, assistance, révélation, inspiration. —I Le pieux mouvement désigne une action spéciale de Dieu, qui sollicite un auteur à écrire, lui ménage des lumières et des secours gratuits,, sans lui assurer une infaillibilité absolue. On pense que l'Esprit-Saint a dirigé de cette manière la plume de plusieurs Pères ou Docteurs de l'Eglise, de sainte Catherine de Sienne, etc. — L'assistance est un bienfait surnaturel qui garantit l'écrivain contre toute erreur, mais n'influe pas sur la composition elle-même. Les définitions des Papes et des Conciles ont ce privilège de l'infaillibilité, sans devenir pour cela une parole divine.

La révélation est la manifestation surnaturelle d'une vérité inconnue. Quand l'auteur rapporte des mystères inaccessibles à la raison ou des faits cachés dont il doit la connaissance à Dieu seul, il est clair que l'inspiration suppose la révélation; et, si la composition a lieu au même instant, la révélation se prolonge dans l'inspiration et lui est concomitante. Mais, en soi, ces deux interventions divines peuvent se produire indépendamment l'une de l'autre (1). On peut être inspiré pour rapporter ce quel'onconnalt par soi-même ou ce que l'on a appris du témoignage extérieur et humain. D'autre part, unpersonnage qui a des révélations n'est pas pour cela un écrivain inspiré. Nous savons que des prophètes ont été aussi des auteurs sacrés, mais il aurait pu arriver que, favorisés de révélations surnaturelles au moment où ils énonçaient leurs prédictions, ils ne fussent pas du tout inspirés lorsque plus tard ils rédigeaient par écrit leurs oracles.

Supposons que de nos jours une âme sainte, instruite dans des visions et des extases, annonce l'avenir, pénètre tous les célestes arcanes : le livre qu'elle composera pour relater ces

(I) Nous montrerons plus bas la différence qui existe entre la *révélation* et *l'illumination*.

révélations et ces prophéties ne sera point inspiré, quand bien même il serait l'expression très exacte de la pensée divine.

Ne confondons pas non plus l'inspiration orale avec l'inspiration scripturaire. Les apôtres pouvaient être inspirés pour annoncer l'Evangile, sans recevoir en même temps le don extraordinaire de l'inspiration pour écrire. Et, lors même qu'ils auraient eu l'ordre de consigner par écrit les enseignements du Maître, l'infaillibilité et l'assistance leur suffisaient. Si donc quelques-uns d'entre eux ont été des écrivains sacrés, il ne faut pas le conclure *a priori,* en vertu de leur mission apostolique, mais le prouver par des témoignages positifs et par la tradition catholique. Certains théologiens de renom sont tombés à ce propos dans une méprise dont il faut soigneusement se garder.

Qu'est ce donc que l'inspiration? L'Ecriture a deux termes pour l'exprimer : Υπ'ο πνεύματο ... οερό'χενοι (1) et Θεόπνευστο ;–)· Le texte de Saint Pierre nous montre les auteurs bibliques comme poussés et emportés par l'action véhémente de l'Esprit-Saint. Le terme : πνευστό , au

(1) Il Pet., i, 20-21.
(2) H *Tim.,* ni, 16.

sens passif, signifie ce qu'on a fait entrer en soufflant, et Θεόπνευστο est une forte image qui représente le texte de l'Ecriture comme soufflé par Dieu et l'écrivain comme un organe docile où pénètre le souffle d'en-haut. Les deux expressions reviennent au même pour le sens, elles traduisent une idée commune : dans l'inspiration Dieu, ou l'Esprit-Saint, est le moteur qui pousse, qui ébranle, qui emporte; l'écrivain, le mobile, qui est déterminé, qui agit sous une impulsion supérieure; le livre, une œuvre unique, qui procède et de Dieu et de l'homme. Nous avons déjà tous les éléments qui entrent dans les concepts d'agent principal et de cause instrumentale.

Cette notion se précise peu à peu chez les Pères et les écrivains ecclésiastiques. Saint Théophile d'Antioche voit dans les auteurs bibliques des *organes* et des *instruments* du Saint-Esprit (1); un ouvrage attribué jadis à saint Justin les appelle des lyres qui vibrent sous l'archet divin (2). Saint Thomas condense toute cette doctrine dans une formule célèbre (3) : L'au-

(1) Lib. II *ad Autolycum,* 9. *P. G.,* vi, 1063.
(2) *Cohortat, ad Gent.* n. 8. *P. G.,* VI, 255.
(3) « Auctor *principalis* Scripturæ sacræ est Spiritus Sanctus... Homo autem fuit auctor *instrumentalis* ». *Quodlib.* VII, a. 14, ad 5.

leur principal de l'Ecriture est l'Esprit-Saint, l'homme en est l'auteur instrumental.

Léon XIII, résumant toute la tradition, vient proclamer à son tour que le Saint-Esprit s'est associé des hommes comme instruments pour écrire la parole divine : *Spiritum Sanctum assumpsisse homines tanquam instrumenta ad scribendum* (1).

Cette conception, bien loin d'être arbitraire, s'appuie donc sur l'enseignement traditionnel, et nous l'avons trouvée dans l'analyse même des deux termes par lesquels l'Ecriture désigne l'action de l'Esprit-Saint. Sans doute, la synthèse n'étant pas le premier travail de l'entendement humain, il faut partir des faits pour établir l'inspiration. On l'étudiera d'abord d'après les données bibliques et les documents positifs. Nous supposons cette œuvre déjà achevée, mais, puisque les faits se ramènent à des principes, puisque Dieu dans ses interventions les plus surnaturelles respecte les lois métaphysiques, il reste à systématiser les faits et à synthétiser les notions. C'est le service que nous rend la théorie thomiste.

La composition d'un livre étant un acte

(1) Encyclic. *Providentissimus Deus.*

humain, les écrivains sacrés restent des instruments vivants et libres ; l'influx surnaturel les saisit et les pénètre tout entiers, avec toute leur vitalité et toutes les ressources de leur âme. Pour bien comprendre l'œuvre inspirée, il faut examiner avec soin la double action de l'instrument : l'une qu'il exerce par sa vertu propre, l'autre qu'il produit sous la motion de l'agent supérieur.

II

Les deux actions de l'écrivain inspiré

Pour ce qui est de l'activité personnelle, nous devons accorder aux auteurs de l'Ecriture tout ce qui convient à une cause psychologique et raisonnable. L'acte humain procède immédiatement de l'intelligence et de la volonté, mais il requiert l'apport des facultés inférieures, tant celles de la connaissance que celles de l'appétition. Ces énergies, ces éléments internes jouent ici leur rôle. Les passions elles-mêmes peuvent être utilisées par Dieu, Le juste res-

sentiment de Moïse à l'égard des Hébreux désobéissants etrebelles, les saintes colères de David et des prophètes contre les contempteurs de la loi, ont pu influer sur la composition et passer dans le livre inspiré. Avec les passions, la sensibilité, l'imagination, la mémoire, le tempérament lui-même, tout le royaume sensitif, entrent en mouvement. Les riches images que la mystérieuse Egypte fournit à Moïse, les spectacles auxquels est mêlé Isaïe à la cour des rois, les monuments grandioses de l'Assyrie qui frappent la forte imagination d'Ezéchiel : tout cela doit concourir à l'œuvre de l'Esprit-Saint, et il faudra en tenir compte dans l'analyse de l'inspiration. Les qualités de l'intelligence et de la volonté, la culture intellectuelle, les antécédents politiques ou littéraires, les habitudes communes ou exquises de l'écrivain : voilà encore des conditions préalables, des préparations humaines, qui sont utilisées et transformées par Γ Auteur principal.

La variété dans la conception, la différence dans le style s'expliquent aisément dans cette théorie. Si le même ouvrier peut diversifier ses effets en employant plusieurs outils, comme la diversité semble naturelle lorsqu'il s'agit d'instruments psychologiques, dont le jeu est très

compliqué et où les variétés et les nuances se multiplient à l'infini !

Tel est ce premier aspect qu'il ne faudra jamais négliger si l'on veut arriver à la notion vraie de l'inspiration d'après les faits bibliques. Voilà un champ très vaste ouvert aux savants qui étudient l'Ecriture au point de vue littéraire, philologique, critique, historique. Nous pouvons applaudir d'avance et de grand cœur à toutes leurs découvertes ; elles nous aideront à mieux préciser ce que nous appelons l'analyse psychologique de l'inspiration.

L'instrument a une seconde opération, qu'il exécute par la vertu et sous l'influence de l'auteur principal. Considérée sous ce point de vue, l'inspiration est une intervention surnaturelle qui subordonne essentiellement l'écrivain à Dieu ; une motion efficace, passagère., qui commence et finit avec le travail de la composition. Elle appartient au genre des charismes ou grâces gratuites, et se ramène, disent certains théologiens, à la prophétie, comme l'une de ses annexes.

Puisque la cause n'exerce son concours instrumental (1) qu'en déployant ses énergies natives, la motion inspiratrice devra s'emparer

(1) « Non autem perficit instrumentalem actionem nisi exercendo propriam. » Hi P. q. 62, a. 1 ad 2.

de tous les éléments psychologiques de l'écrivain : des facultés sensibles, afin qu'elles fournissent à la partie intellectuelle l'appoint indispensable; delà mémoire, pour qu'elle rapporte sans erreur les faits historiques ; de l'imagination, pour qu'elle présente les images vives et mesurées qui sont nécessaires à la formation des concepts.

Nous ne nous arrêterons pas à examiner si l'influx divin atteignit directement les facultés supérieures et fut projeté par elles jusque sur les puissances sensibles, ou bien si, commençant par les régions imparfaites, il alla s'épanouir et s'achever dans la partie intellectuelle. Il est certain, du moins, qu'il exerça particulièrement son efficacité sur l'intelligence et sur la volonté, car ce sont elles qui produisent immédiatement l'acte humain de la composition. Voyons ce qu'il opéra en elles (1).

La touche de l'Esprit-Saint a d'abord à élever et à corroborer l'intelligence, comme d'ailleurs toute motion de l'agent principal ennoblit et fortifie l'instrument. Ce n'est pas qu'elle change les facultés, qu'elle infuse le

(1) Pour toutes ces questions, il faut avoir présente à l'esprit la doctrine de saint Thomas, I. P. q. 105, a. 3 et q.106, a, 1.

génie là où la nature ne l'a point donné; mais, en ébranlant l'esprit, elle lui ajoute un appoint surnaturel, passager et cependant efficace, qui le met en quelque sorte au niveau de Dieu. Ensuite, elle atteint l'opération intellectuelle : formation de l'idée, expression du verbe mental, jugement et raisonnement. Comment cela? Dieu dut parfois introduire des concepts nouveaux, comme lorsqu'il dévoilait les secrets de sa vie intime, les mystères : il y eut alors, non pas seulement inspiration, mais révélation. Ou bien il réveille des concepts anciens, idées endormies, souvenirs oubliés. Cette excitation ne suffit évidemment pas pour que la pensée soit divine. Ou bien l'influx inspirateur illumine, transforme, arrange et dispose les concepts déjà formés, de telle sorte qu'ils puissent devenir l'idée de Dieu et que, exprimés au dehors, ils soient la parole de Dieu écrite. C'est ce dernier travail que nous croyons essentiel à l'inspiration.

Certains théologiens, M. Vacant(1),M. Lévesque (2), le P. Pesch (3), M. Rey (4), semblent

(1) *Eludes théologiques,* t. 1, p. 473.
(2) *Nature de l'inspiration, Revue des Facultés catholiques de l'Ouest,* 5· année, p. 210.
^3) *Prælecliones dogmaticse,* t. I, n. 616.
(4) *Revue du clerqé français,* 15 iuin 1904.

dire que l'intervention surnaturelle se borne à diriger les idées préexistantes et qu'elle porte uniquement sur le dernier jugement pratique, afin que l'auteur prenne parmi ses concepts ceux que Dieu veut faire exprimer.

M. Chauvin (1) a pénétré plus avant dans l'analyse de l'inspiration, et nous admettons avec lui une influence divine sur la formation même du verbe mental.

Sans doute, le jugement définitif, décider quelles pensées il faut manifester, requiert une illumination toute spéciale, car il appartient à l'Auteur principal de choisir ce qu'il veut faire écrire; c'est assurément *Xacte capital*. C'est le *judicium de acceptis* dont parle saint Thomas (2).

Mais les actes qui précèdent ce choix doivent aussi être influencés par le courant surnaturel.

Pour qu'une idée devienne vraiment le concept divin, il ne suffit pas qu'elle soit acceptée par Dieu ; il faut qu'elle procède de son action; nous n'aurons le verbe de l'Esprit-Saint que si la vertu de celui-ci le saisit et l'enveloppe sous sa raison même de concept

(1) *L'inspiration des divines Ecritures,* ch. II.
(2) QQ. *Dispp. De Veritate,* q. 9, a. 1.

interne. Oui, s'il est vrai que Dieu soit l'auteur *total* de l'ouvrage, il doit influer sur l'acte *intégral* de la composition.

Or, l'œuvre de l'entendement s'accomplit en trois phases ou trois mouvements successifs : l'appréhension, qui se fait par le concept et se traduit par le mot, le jugement, qui est le résultat de deux concepts associés par le verbe et se manifeste par la proposition ; le raisonnement, qui est le produit de deux jugements combinés et s'exprime par l'argumentation. Le jugement (immédiat ou médiat) est bien le terme où s'affirme la vérité et où s'achève le rayon de la flamme intellectuelle, mais il n'est pas tout le procédé mental, il ne résume pas toute la connaissance. L'Esprit-Saint n'atteint donc pas l'acte entier de la composition, si le premier élément de la pensée échappe à son intervention. Une analyse complète du travail psychologique doit soumettre à la touche surnaturelle les trois actes de l'entendement, même ce que nous appelons simple appréhension, idée, verbe mental (1).

Cette influence sur le concept n'est cepen-

(1) Même quand l'auteur utilise un document étranger, l'inspiration atteint et les jugements et les idées. Voir plus bas, p. 64 et suiv.

dant pas une révélation. Quand Dieu révèle, il introduit des notions qui ne sont pas sorties de la fécondité de l'esprit humain; ici, il se sert de toutes les ressources et de toutes les énergies mentales: il prend les concepts déjà formés, mais il les pénètre de sa vertu, les coordonne, les dispose, les modifie de telle façon qu'ils deviennent ses idées et ses pensées. Nous avons donc *Villumination,* qui utilise et élève les données naturelles, non pas la *révélation,* qui apporte d'autres données auparavant inconnues (1).

La différence est capitale. La révélation manifeste du *nouveau,* soit par des appels intérieurs, des voix, des paroles mystérieuses; soit par des visions corporelles, apparitions d'anges, etc. ; soit pas des visions imaginaires, comme lorsque Dieu montre à ses prophètes les dramatiques tableaux d'événements futurs; soit enfin par des visions intellectuelles et des idées infuses. L'illumination aide seulement l'intelligence à voir et à choisir, elle n'introduit pas une notion nouvelle., mais elle fortifie la faculté et se projette sur les actes, les idées, les pensées, les jugements, surtout le dernier

(1) Voir notre articlede la *Revue Thomiste,* mai-juin 1907, n“ I.

jugement pratique, qu'elle dirige d'une manière spéciale

Cette psychologie de l'inspiration n'a pas échappé à l'analyse pénétrante de Léon XIII. L'encyclique *Providentissimus Deus* attribue un triple rôle à l'influx surnaturel : il s'étend sur la *conception* exacte de l'esprit, sur la *volonté* d'écrire avec fidélité, sur *Xexpression* infaillible de la vérité : *Ut ea omnia caque sola quæ ipse juberet et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent et apte infallibili veritate exprimerent.* La conception ne désigne pas que le jugement définitif, elle implique aussi l'appréhension.

Après cet aperçu sur le procédé intellectuel, examinons l'impulsion qui tomba sur la volonté. Le mot *inspiration* indique plutôt la motion de l'Esprit-Saint sur la partie affective, tandis que l'*illumination* et la *révélation* désignent le travail divin sur l'entendement(1). Ces termes d'illumination et d'inspiration ont été employés pour exprimer la grâce actuelle qui ébranle et surélève nos deux facultés maîtresses : dans l'intelligence elle s'appelle illu-

(1) « Sieut *revelatio* pertinet ad intellectum, ita *inspiratio* videtur pertinere ad affectum, eo quod importat motionem quamdam. » IIa· Ii»«, q. 171, a. 1. arg. 4.

mination, dans la volonté, inspiration. C'est là une terminologie célèbre consacrée par le deuxième concile d'Orange. Impossible, déclare-t-il, d'arriver à la foi sans cette double touche de l'Esprit-Saint, *absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti* (1).

Ici, l'inspiration n'est pas la grâce actuelle qui pousse notre bon vouloir aux œuvres salutaires ou méritoires : c'est un charisme d'un ordre à part; elle n'est pas donnée directement pour la sanctification de l'écrivain, mais pour le bien public que le suprême Auteur avait en vue.

Elle est une sorte de mouvement et d'impulsion. Il ne suffit point d'une excitation morale ; un ébranlement physique est nécessaire pour entraîner infailliblement la volonté. D'ailleurs, Dieu, cause principale, exerçant ici le rôle d'agent physique, la motion qu'il laisse tomber sur son instrument sera physique aussi. Ce n'est pas non plus l'influx universel de la Cause Première, autrement Dieu ne serait pas l'auteur spécial de l'Ecriture.

Le premier Moteur concourt aussi à la composition de tous nos livres humains : il éclaire

(1) Conc. Arausicanum II, can. VII, Denzinger, n. 150.

l'intelligence, la volonté et les autres puissances; dans l'ouvrage même qui le blasphème il y a une aumône de sa miséricordieuse libéralité. Mais dans le cas présent il intervient d'une manière toute singulière. Son rayon illuminateur est une lumière extraordinaire qui atteint l'esprit, les idées, les jugements de l'écrivain pour en faire des pensées divines ; sa motion inspiratrice est de même une action spéciale, qui échappe à l'analyse et qui sempare de la volonté humaine, en sorte que c'est bien l'homme qui veut écrire et que son livre cependant est l'écrit de Dieu. La cause infinie, maltresse de tout l'être, de toutes les modifications, de toutes les différences, de toutes les nuances de L'être, nécessité, contingence, liberté, peut bien mettre en jeu les divers agents et les mouvoir conformément à leur nature; elle sait bien transmettre son impulsion irrésistible à la volonté sans lui faire violence.

Ainsi, motion physique, motion toute spéciale, motion très efficace, voilà le rôle de l'inspiration sur la partie affective.

III

Application de nos principes à l'inspiration verbale

Le Pape Léon XIII déclare que la vertu, la motion, l'assistance divines s'étendent à l'expression infaillible de la vérité, aussi bien qu'à la conception exacte de l'esprit et à la détermination efficace de la volonté. Or, la motion et l'assistance qui tombent sur l'intelligence et la volonté relèvent certainement de l'inspiration. C'est donc aussi, au sentiment de Léon XIII, une véritable inspiration qui dirigera l'expression extérieure de la pensée. Le Pape ne distingue pas, il requiert pour l'expression le même influx que pour la conception mentale : *Supernaturali ipse virtute ita eos ad scribendum* excitavit *et* movit, *ita scribentibus* adstitit, *ut omnia eaque sola quæ ipse juberet* ET *recte* mente conciperent, ET *fideliter conscribere* vellent ET *apte infallibili veritate* exprimerent.

On revient de nos jours à la théorie traditionnelle de l'inspiration verbale. Schaezler, Lehir, Loisy lui-même, Pègues, Lagrange, Tanquerey,

Chauvin, Granelli, etc., ont réagi contre Γορï-nion moderne qui morcelait le livre sacré en soustrayant le choix des mots à l'inspiration, et qui avait pu se produire à l'époque où une philosophie diminuée faussait les notions de la cause instrumentale et de la motion divine sur les causes secondes.

L'effet ne procède point partiellement de l'auteur principal et partiellement de l'instrument, il sort de tous les deux en entier et d'une manière indivise, quoique à un titre différent. Le livre inspiré, nonplus, n'a pas une partie qui vient de Dieu seul et une partie qui vient de l'homme seul : il est à la fois et tout entier de tous les deux, de l'Esprit-Saint comme premier moteur, de l'écrivain comme agent secondaire et subordonné à Dieu.

Séparer l'inspiration verbale de l'inspiration des pensées nous paraît un non-sens philosophique, comme si la cause principale n'atteignait pas tout l'effet de son auxiliaire, comme s'ils avaient l'un et l'autre des opérations séparées (1)! L'inspiration verbale, la variété de style et de composition, s'expliquent aussi facilement que 1 inspiration des pensées; car

(1) « Idem effectus *totus* attribuitur instrumento et prin< cipali agenti *etiam totus* » S. Tηομ .,ΠΙ *Cont. Gent.,* c. 70.

l'agent supérieur utilise toutes les ressources de son outil et diversifie ses effets selon la variété des instruments. Dieu inspire les pensées, non pas en les infusant directement dans l'esprit, mais en éclairant l'intelligence, qu'il détermine à choisir infailliblement les concepts et les jugements opportuns ; de même il inspire les mots, non point par une dictée miraculeuse, mais par une action efficace qui incline l'auteur à choisir librement et par un travail personnel telles ou telles expressions.

Oui, il faut que les auteurs bibliques soient inspirés, non point comme simples penseurs, mais comme écrivains; le livre saint n'étant pas que la pensée de Dieu, mais bien l'écrit de Dieu, l'influx surnaturel fut donné à la fois et pour penser et pour écrire. Composer un livre, en effet, ce n'est pas seulement trouver des idées, c'est les traduire et leur prêter un vêtement : l'expression pour une grande partie fait l'écrivain. On ne dira pas que quelques pensées de Lacordaire soient un écrit de Lacordaire; une page de Lacordaire suppose que les images, le coloris, la vivacité, la chaleur, sont bien de lui. De même, si la Bible est l'écrit de Dieu, il faut que pensées et expressions relèvent de Dieu, s Jamais je n'ai pu comprendre, dit M. Loisy.

comment les livres saints étaient des livres inspirés pour le fond sans l'être pour la forme! comment les idées étant fournies à l'écrivain sacré par l'inspiration, celui-ci n'avait plus qu'à se mettre en quête des mets... La théorie qui exclut l'inspiration verbale me parait peu concevable psychologiquement, étant donné que les auteurs bibliques ont été inspirés pour écrire leurs livres, et non seulement pour penser à les écrire (1). »

Autre raison psychologique : l'idée et le mot sont nécessairement connexes dans l'esprit. Saint Thomas explique, dans une analyse très ingénieuse et très fine, que notre procédé intellectuel requiert trois paroles ou trois verbes : le verbe mental, qui est l'image de l'objet parlé dans l'esprit; le verbe imaginé, qui est la représentation de l'objet parlé dans l'imagination; le verbe oral, qui est l'objet parlé au dehors (2). Le concept mental est intimement lié avec le verbe de l'imagination, et celui-ci a une relation infaillible avec le mot extérieur, dont il est le vicaire et l'image. Le courant inspirateur qui passait sur le verbe mental devait donc arriver aussi à l'imagination et se laisser

(1) *L'Enseir/nemenl biblique,* n. 8, Chronique.
(2) *De l'erilale,* q. 4, a. 1.

conduire jusqu'à l'expression, ou verbe oral.

M. Chauvin montre fort bien comment la doctrine de l'inspiration verbale est conforme au langage de la Bible, à l'esprit de l'ancienne Synagogue et à celui des Apôtres, aux traditions des saints Pères (i). Nous n'avons pas à entrer dans l'exposé de ces preuves; les raisons tirées de la causalité instrumentale suffisent à notre thèse.

Il nous faut cependant faire voir la faiblesse de quelques objections autrefois courantes, et que très peu d'auteurs, à notre époque, voudraient prendre' à leur compte.

— i°La Providence ne fait que des choses nécessaires ou utiles. Or le choix des mots n'exigeait point l'intervention directe de Dieu. — Veut-on dire qu'il n'était pas besoin d'une dictée ou d'une révélation des mots? d'accord, mais il faut que l'expression vienne de l'auteur principal au même titre que les pensées, afin que le livre soit vraiment l'écrit de Dieu.

— 2° La variété de style. — Belle preuve! comme si la cause supprimait la diversité des instruments! Qu'on nous explique alors la variété de *conception* dans les écrivains sacrés.

(1) *L'Inspiration,* p. na, et suiv.

— 3° La diversité des narrations du même fait. Le Nouveau Testament rapporte en quatre endroits différents et de quatre manières différentes les paroles de la consécration du calice à la dernière cène. Dans l'Ancien Testament l'auteur du second livre des Machabées date tous les événements d'un an plus tard que l'auteur du premier livre. — Pense-t-on sérieusement qu'il n'y ait là qu'une affaire de mots? La question d'un an plus tôt ou d'un an plus tard est, certes, une différence de pensée. L'objection prouverait donc que toutes les pensées ne sont pas inspirées. Qui conclut trop ne conclut rien. Dans notre théorie tout s'explique : l'auteur principal en suggérant idées et mots se sert des ressources psychologiques de l'écrivain et lui fait rapporter les événements sous l'angle et sous le point de vue particulier sous lesquels celui-ci les avait conçus.

— 4° Les écrivains sacrés nous insinuent eux-mêmes qu'ils n'ont pas reçu l'inspiration verbale, puisqu'ils nous apprennent qu'ils ont dû faire des recherches et des efforts pour la composition de leurs livres. — Eh quoi! tous les labeurs de l'auteur du second livre des Machabées, cette entreprise pleine de veilles, ne devaient avoir d'autre objectif que de cher-

cher des mois ! Les faits, les choses, les pensées n'étaient donc paste but de son enquête! On voit comment ces pauvres objections contre l'inspiration verbale se tournent fatalement contre l'inspiration des pensées. Les partisans de l'opinion moderne soulèvent ainsi contre eux-mêmes des difficultés qu'ils seraient peut-être embarrassés pour résoudre. Pour nous, la réponse est facile. Eh! oui, l'auteur biblique doit travailler pour trouver les pensées et les mots, car la cause principale requiert l'activité propre de l'instrument, et celui-ci ne coopère à l'effet supérieur qu'en se servant de toutes ses capacités et qu'en déployant ses énergies naturelles : *Non perficit instrumentale™, actionem nisi exercendo propriam.*

— 5° Si l'inspiration verbale est nécessaire, nous n'aurons plus la parole divine dans les versions. — Nous avons dans les versions la parole de Dieu *traduite,* comme on a en anglais du Bossuet traduit. Une version exacte ne doit pas contenir que les pensées, elle reproduit les expressions *équivalemment,* dans la mesure où les mots traducteurs sont les signes vrais des mots traduits. La parole de Dieu se trouve d'une manière absolue dans l'autographe, d'une manière relative dans les copies et les

versions, en tant que celles-ci sont les vicaires et les signes de l'autographe inspiré. Mais cela même exige qu'il y ait eu un original qui soit tout entier, pensées et mots, l'écrit de Dieu, comme un ouvrage de Bossuet en anglais suppose un livre dont Bossuet est l'auteur total et pour le fond et pour l'expression.

Les objections qui paraissaient autrefois si convaincantes sont aujourd'hui quelque peu démodées, et il ne semble plus nécessaire d'y attacher une haute importance.

IV

Principales conséquences de la théorie.

Signalons quelques corollaires très importants qui découlent de nos principes. Bien que l'instrument mette en jeu toutes ses énergies propres, l'effet est attribué à la cause principale. Quoique les auteurs sacrés aient déployé toutes leurs ressources personnelles, malgré la multiplicité des écrivains, malgré la diversité de

culture intellectuelle, malgré les diflérences des milieux et des époques, l'Ecriture tout entière est le livre propre de Dieu. Comme l'agent principal fait sienne l'opération de l'instrument, l'Esprit-Saint s'approprie l'activité de l'écrivain.

Dès lors toute assertion de l'homme est nécessairement une assertion de Dieu, incompatible avec l'erreur. L'auteur peut quelquefois rapporter les dires des autres sans les adopter : ainsi le second livre des Machabées reproduit, mais sans se prononcer, le récit adressé aux Juifs d'Egypte par les Juifs de Palestine. L'écrivain inspiré peut aussi ne parler lui-même que d'une manière dubitative, comme lorsque saint Paul déclare ignorer s'il a été ravi au ciel en corps *ou* en âme et lorsque l'Evangile dit que les jarres de Cana contenaient deux *ou* trois mesures, etc.

Dieu évidemment n'est pas tenu d'intervenir par une révélation et de conférer la certitude parfaite là où les investigations humaines ne donnent qu'une probabilité sérieuse. Dans ces sortes de cas, l'Esprit-Saint garantit seulement que le fait est probable. Mais, quand l'affirmation est absolue, le jugement, qui est de l'homme et de Dieu, qui est l'expression de

la pensée divine, est tout à fait infaillible.

Il appartient à l'exégète de déterminer dans quel cas il y a eu ou il n'y a pas eu assertion formelle de l'écrivain. Cette distinction entre les *relata alterius* ou les *relata ut probabilia* et les *asserta* proprement dits est d'une importance capitale pour fixer les droits et les devoirs de la critique et de l'exégèse.

Trois hypothèses donc à examiner : ou bien l'auteur cite les paroles d'un autre sans se prononcer; ou bien, il exprime son sentiment personnel, mais seulement comme probable ; ou enfin il l'affirme d'une manière catégorique.

Ces principes nous permettront de résoudre une difficulté qu'on a bien des fois soulevée contre le premier livre des Machabées. Au chapitre VIII, l'auteur relate les bruits que la renommée avait répandus en Judée au sujet des Romains. Quelques-uns de ces dires sont matériellement inexacts : ainsi, l'on apprend à Judas Machabée que le nombre des sénateurs à Rome est de trois cent vingt, et il n'était, en réalité, que de trois cents; que chaque année la magistrature était confiée à un seul homme, tandis que la république avait deux consuls annuels.

Il n'y a ici pourtant aucune erreur impu-

table à l'historien biblique : il n'affirme pas que les choses se passent ainsi à Rome, mais qu'on les a rapportées ainsi au chef juif.

L'objection confond deux jugements bien distincts. Première proposition : Judas entendit raconter tels détails au sujet du peuple romain; seconde proposition : Tous ces renseignements qu'on lui apprend sont fidèles et parfaitement exacts. La première est affirmée par fauteur, et elle est infaillible : il est bien vrai que ces rumeurs avaient cours en Judée et qu'elles arrivèrent aux oreilles du grand Machabée. Quant à la seconde, l'écrivain ne s'en occupe pas, et, si l'on prouve qu'elle est fausse, on ne conclut rien contre lui.

— Mais, réplique-t-on, fauteur a pu se laisser influencer par les apparences populaires et croire que telle était bien l'organisation romaine. — Il pouvait regarder comme probable qu'il en était ainsi, et en cela il ne se trompaitpas : vu les circonstances et les informations, ce jugement s'appuyait, en effet, sur une solide probabilité ; et, tant qu'on s'abstient de toute affirmation absolue, on échappe à l'erreur. Mais allons plus loin, et accordons, par manière de simple hypothèse, que l'historien soit intimement persuadé, comme tout le monde, que

ce qu'on raconte est vrai, que suit-il de là contre la véracité de l'Écriture? Si l'auteur a pensé ainsi, ce jugement est resté à son compte personnel, il n'est pas sorti de son esprit; ce n'est pas celui que Dieu a fait sien et qu'il a signé ; cette opinion subjective est entièrement étrangère à la parole divine.

Quoi qu'il en soit des faits, nous ne nions pas la possibilité d'une erreur concomitante : c'est-à-dire : pendant que l'écrivain rapporte d'une manière infaillible ce que Dieu ratifie et veut faire exprimer, il peut garder dans son esprit des opinions inexactes ou même fausses sur des sujets étrangers à son affirmation actuelle et inspirée. Dieu prend ce qu'il y a d'utile et d'utilisable dans l'instrument, mais non point les défauts ou les vices de son auxiliaire; et, d'autre part, il n'est pas tenu de recommencer lui-même l éducation de l'écrivain, de redresser toutes ses connaissances, de lui assurer l'évidence et la certitude là où le travail humain ne donne qu'une probabilité, quand ces détails sont indifférents au but que le premier auteur se propose.

Le sens de nos deux propositions est maintenant bien déterminé. La première : « On a fait ceci, on a raconté cela, on a tenu ce lan-

gage », est une affirmation de Dieu, elle est inspirée, exempte d'erreur. La seconde : « Ce qu'on a fait est bien, ce qu'on a dit est vrai, » est étrangère, dans le cas qui nous occupe, à l'inspiration; Dieu ne l'a pas fait exprimer; qu'elle soit exacte ou erronée, elle n'est point imputable à l'Ecriture, n'étant pas une assertion de l'écrivain.

Cette explication s'impose également pour tous les cas analogues où l'auteur cite des documents sans se prononcer, ou lorsqu'il parle seulement d'après les apparences.

A propos des citations implicites, il est bon de rappeler la décision de la Commission pontificale pour les études bibliques, décision approuvée par S. S. Pie X, le 13 février 1905 : On ne doit pas recourir à cette théorie *excepto casu in quo, salvis sensu ac judicio Ecclesiæ, solidis argumentis probetur : 1° Hagiographum alterius dicta vel documenta revera citare ; et 2° eadem nec probare nec sua facere, ita ut jure censeatur non proprio nomine loqui.*

Une autre décision approuvée par le Souverain Pontife le 23 juin 1905, déclare que dans les livres historiques il faut admettre la vérité objective des récits; *excepto tamen casu, non facile nec temere admittendo, in quo, Ecclesiae*

sensii *non ref'ragante, ejusque salvo judicio, solidis argumentis probetur Hagiographum voluisse non veram etproprie dictam historiam tradere, sed, sub specie et forma historiæ, parabolam, allegoriam, vel sensum aliquem a proprie litterali seu historica verborum significatione remotum proponere.*

Ces remarques éclaircissent notre règle : Toute affirmation réelle de l'auteur humain est une affirmation de Dieu, et elle est nécessairement infaillible, en vertu du principe: L'effet est attribué non pas à l'instrument, mais à la cause principale.

Ce n'est pas à dire cependant que l'assertion, quoique à l'abri de toute erreur, soit d'une exactitude qui ne laisse rien à désirer. L'agent, en faisant sien ce qui est utilisable dans l'outil, n'en exclut pas foutes les défectuosités, surtout quand elles n'empêchent point le résultat final.

Si l'écrivain biblique approuve les documents qu'il relate, ces sources deviennent-elles inspirées? Il est clair tout d'abord que le seul fait de transcrire l'ouvrage d'autrui ne confère point aux passages cités les privilèges de l'inspiration. L'approbation divine nous certifie bien que la citation est exempte d'erreur, mais cette garantie extérieure ne change pas la nature

intrinsèque du document ; quoique le jugement qui décide d’insérer tel morceau soit inspiré, le morceau lui-même reste humain : ainsi les vers des poètes grecs, bien que cités et approuvés par saint Paul, conservent leur caractère d’écrit profane. Nous rejetons l’inspiration subséquente comme un non-sens.

Mais la question peut être envisagée sous une autre face, et nous concevons l’hypothèse où l’auteur utilise des écrits antérieurs et les fait passer dans son livre, de telle manière que l’œuvre tout entière soit inspirée. En prenant à son compte ces documents, il les fait siens, les reproduit vitalem ent par son activité intellectuelle; ils deviennent ses j ugements et ses pensées propres. Ce n’est plus une transcription matérielle : le document, pensé à nouveau, jugé à nouveau, vécu à nouveau par la fécondité de Tesprit, entre dans l’âme de l'écrivain, fait partie de sa vie intime, et, dès lors, peut très bien, comme ses autres éléments psychologiques, être soumis à l’influx inspirateur.

Une comparaison nous fera comprendre ce travail de recomposition mentale. Voici un peintre qui copie un chef-d’œuvre de Raphaël : la toile n’est qu’un exemplaire extrinsèque, le peintre se construit dans son imagination et son

intelligence un modèle animé, un tableau qui vit de sa propre vie. De même, le document utilisé n'est qu'un instrument extérieur : l'historien se forme d'après ce modèle une conception mentale qui est son œuvre propre, enfantée par lui et participant à sa vie intellectuelle; et c'est cette œuvre nouvelle qui sera inspirée tout entière. Les jugements ne sont que matériellement identiques à ceux du document primitif: vécus et pensés par l'écrivain biblique, ils sont devenus aussi les jugements de Dieu ; les idées, suggérées par le document, mais formées par l'activité de l'intelligence, ont subi l'influx divin ; les mots eux-mêmes, quoique suggérés également par ceux du modèle, sortent de la fécondité de l'auteur : vicaires animés du verbe de l'imagination et du verbe mental, ils sont, comme ceux-ci, influencés par la touche mystérieuse.

Nous avons montré plus haut comment la notion complète de l'inspiration exige que Dieu agisse sur le travail intégral de la composition : jugements, pensées, simple appréhension (1). Tout cela se vérifie dans la présente hypothèse : non seulement le jugement définitif qui décide

(1) P. 45.

d'insérer tel passage est inspiré, mais et les idées et les mots le sont également, parce que l'auteur, en se servant d'un modèle extérieur, s'est donné lui-même des idées et des termes qui sont son œuvre propre, ses éléments psychologiques, et qui, de la sorte, sont pénétrés tout entierspar la vertu surnaturelle de l'Esprit-Saint. Celle-ci est tombée sur eux par une action vraimentantécédente, qui a fait d'eux les jugements, les idées, les expressions de Dieu (1).

De là encore une règle évidente dont l'exégète croyant ne devra jamais s'écarter : puisque l'effet appartient à l'agent principal, ce qu'il faut rechercher avant tout dans l'Ecriture c'est la pensée de l'Esprit-Saint. Sans détruire ni restreindre la part de l'écrivain humain, tout en tenant compte de sa psychologie, de son milieu historique ou social, on n'aura garde de reléguer l'action de Dieu aü second rang et de s'arrêter à l'auxiliaire infirme quand il faut aller jusqu'au

(1) Nous allons plus loin que M. Octave Rby, *Revue du clergé français,* 45 juin 1904. Ses explications ont seulement pour objet de faire comprendre que les jugements sont inspirés. Nous requérons davantage, et nous montrons que les formules elles-mêmes, les pensé.es et les mots, aussi bien que les jugements, tombent sous l'inspiration : parce que ces jugements, ces idées et ces mots, sont recomposés, travaillés à nouveau, vécus à nouveau, par l'activité mentale del'écrivain. Ils subissent l'influence inspiratrice, parce qu'ils sont devenus des éléments psychologiuues de l'auteur.

premier Auteur. L'intelligence éternelle, qui, d'un seul regard, embrasse tous les temps, n'a pas voulu mesurer et limiter toute sa pensée à la mentalité de l'époque à laquelle tel livre fut écrit; elle visait plus loin, elle avait en vue l'Eglise de tous les siècles. La voie la plus sûre pour découvrir la pensée du suprême Ecrivain, c'est de la lire avec son secours et ses lumières. L'Esprit-Saint, qui est dans l'Ecriture, est encore dans l'Eglise ; il était dans les Pères et les Docteurs qu'il suscita à dpssein et qu'il charg'ea lui-même de nous expliquer les secrets de ses Livres. Ces saints saisissaient comme d'instinct le sens de Dieu : l'Esprit, qui les guidait, se trouvait, pour ainsi dire, en présence de lui-même, il savait bien reconnaître ce qu'il avait déposé jadis dans son Ecriture. Malgré toutes les prétentions de la critique, cette méthode d'interprétation restera toujours vraie pour toutes les questions de foi et de mœurs (1).

Par contre, l'Esprit divin n'habite point dans

(1) « In rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ cbristianæ pertinentium, is pro vero sensu Sacræ Scripturæ habendus sit quem tenuit ac tenet Sancta Mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum Sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum, ipsam Scripturam Sacram interpretari. » Cono· Vatican., can. ii, *De revelatione*.

les savants rationalistes, qui sont très forts en grammaire, en philologie, en histoire, en géographie, mais qui sont totalement dépourvus du sens de Dieu, incapables de rien comprendre au surnaturel (1). Rendons justice à leur talent et à leur savoir, profitons de leur érudition et de leurs découvertes, mais n'allons pas, quand il s'agit précisément de ce surnaturel, demander à des incrédules la pensée de l'Esprit-Saint (2).

Il n'entre pas dans notre plan d'indiquer toutes les applications particulières delà théorie; nous observons seulement que l'inspiration scripturaire ainsi comprise est l'une des preuves les plus admirables de la bonté de Dieu pour la créature humaine. Avant de se mettre à notre

(1) « Animalis autem homo non percipit ea quae sunt Spiritus Di î stultitia enim est illi, et non potest intelligere, quia spiritualiter examinatur. » *I Cor.*, n, 14.

(2) « L'une des raisons les plus spécieuses qu'on apporte pour légitimer cette méthode est que nous devons lire les auteurs sacrés, non pas avec nos idées à nous, niais avec les idées des contemporains. Rien de plus vrai; mais oublie-t-on que les contemporains des auteurs sacrés faisaient partie du *peuple de Dieu,* et que, par conséquent, ils avaient une grâce spéciale pour entendre ce que leur disaient les auteurs inspirées, non pas à la manière des nations païennes, mais en y trouvant le *sens initial* qui nous devait être pleinement révélé à nous dans la lumière de l'Évangile et de l'Èglise? Si bien que l'on pourrait soutenir, en un sens, qu'il y a plus de parenté entre nos idées chrétiennes d'aujourd'hui et les idées des contemporains de l'auteur sacré le plus reculé, qu'entre ces dernières et les idées reçues des païenscontemporains. » Th. P., *Bevue Thomiste,* 1901, p. 617, note.

niveau et de nous élever au sien par l'incarnation, le Très-Haut a voulu symboliser cette union, exercer une opération commune avec l'homme, cette œuvre de l'inspiration, dont on peut dire qu'elle est divine et humaine à la fois. Pour avoir ses épanchements avec les enfants d'Adam, converser avec eux, il leur adresse des lettres qui sont bien sa pensée, sa parole et son écrit, préludant ainsi longtemps à l'avance à ces relations plus intimes que le Verbe devait contracter un jour avec l'humanité.

Exemple aussi très frappant de l'action forte et cependant très douce et très respectueuse de la Providence sur les âmes. Voilà des hommes qui sont tout pleins de Dieu. Intelligence, volonté, imagination, sensibilité : il n'y a pas en eux un seul élément psychologique qui ne soit envahi et tout pénétré de la vertu divine. Et cependant ils agissent avec une telle liberté; ils se sentent si bien les maîtres de leur travail, qu'ils semblent parfois ne pas soupçonner (1)

(4) Comparer ces données avec ce qu'enseigne saint Thomas touchant la propin tie : le propbèt. a t il conscience de l'action divine? 11" 11" , q. 171, a. 5. D'ailleurs, il n'y a point parité absolue entre la prophétie et l'inspiration. L'écrivain inspiré peut ignorer, plus facilement que le prophète, l'intervention surnaturelle qui tombe sur lui.

meme cette surnaturelle influence dont ils sont possédés tout entiers.

Le Tout-Puissant peut donc agir au plus intime de l'âme, mettre enjeu nos facultés les pi us délicates, sans en briser ni fausser les ressorts. L'inspiration scripturaire, voilà bien le casd'une motion physique, préalable, efficace, qui entraîne infailliblement la volonté sans lui imposer la moindre contrainte. Si cette prémotion toute spéciale ne blesse pas le libre arbitre, pourquoi la prémotion Commune lui serait-elle nuisible? Ces deux prémotions procèdent de la même cause universelle, du même premier Agent, qui atteint la créature dans toutes ses profondeurs et produit toutes les différences et toutes les nuances del'être (1). Les Thomistes

(1) Auteurs à consulter :

R. P. PègueS, O. P. *Revue Thomiste,* mars 1895.

R. P. Lagrange, O. P. *Revue Biblique,* avril et octobre 1896, et *La Méthode historique, surtout à propos de TAncien Testament, c.* ni, Paris, Lecoffre.

M. Chauvin, *L'Inspiration des divines Écritures,* Paris, Lethielleux. On trouvera dans cet ouvrage la liste de nombreux auteurs'à consulter.

Zanecchia, O. P. *De Inspiratione,* chez Pustet.

E. Granelli, dans le *Divus Thomas* 1903, *De inspiratione verbali,* p. 211, 321, 433, et *De effectibus inspirationis,* p. 513.

Prat, S. J. *La Bible et l'IIistoire,* chez Bloud.

Rey, *Revue du Clergé français,* 15 juin 1904, p. 171.

C. Pesch, *De Inspiratione Sacræ Scripturæ,* Herder.

De Groot, J. Berthier, et les autres manuels *de Socis Theologicis* ou *De Fontibus Revelationis.*

ont ici une preuve qui illumine d'un jour tout nouveau l'obscure question du concours divin. L'inspiration, qui ébranle et détermine sans violenter, est un exemple si plausible de la prémotion physique!

CHAPITRE III

LA CAUSALITÉ INSTRUMENTALE DE L'HUMANITÉ SAINTE DE JÉSUS

I

État de la question

Il s'agit de déterminer dans quelle mesure l'Humanité de Jésus est l'auxiliaire du Verbe, par rapport aux effets surnaturels. Ces opérations divines sont les miracles, la grâce, l'ensemble des dons qui concourent ou se ramènent à la fin de l'incarnation. De quelle manière Jésus en est-il l'auteur? Comme personne de la Trinité, il en est la cause physique principale et souveraine. Tout ce qui est au Père lui appartenant de droit, en vertu de sa

génération éternelle, sa puissance s'étend sur tout le royaume du surnaturel. Gomme Christ, il est cause principale dans l'ordre moral, qui est celui du mérite et de la satisfaction. Il ne pouvait en tant que Dieu ni mériter ni satisfaire, car mérite et satisfaction s'adressent à un supérieur et un Dieu ne relève que de soi; pur homme, la valeur limitée de ses actions aurait été bien vite épuisée, et, comme la malice de la faute est infinie, il n'aurait jamais pu égaler la réparation à l'offense. L'Incarnation a résolu la difficulté : par sa nature humaine le Christ est inférieur à Dieu, et il peut lui offrir des mérites et des satisfactions; à raison de sa personne divine il a une dignité infinie, et tout ce qui procède de lui, œuvres et sacrifices, acquiert par là même une infinie valeur. Prêtre par l'union hypostatique, médiateur officiel, il devient notre rançon, notre justice, notre salut; toutes les grâces sont déposées en lui comme dans un réservoir toujours plein où il faut puiser sans cesse pour avoir la vie. Il est ainsi la cause morale principale de tous les effets surnaturels.

S'il s'agit d'une causalité physique, l'Ilumanité sainte ne saurait être l'agent principal ni de la grâce ni des miracles. La grâce est un

épanchement de l'être divin en nous, et Dieu seul peut nous communiquer sa nature et sa vie. Pour produire un efiet comme cause principale, il faut le porter en soi par sa propre vertu; or il est manifeste que l'Humanité créée ne saurait enserrer dans le rayon de son activité cette existence divine dont la grâce est un écoulement. De plus, la grâce nous établit dans la filiation adoptive, et celui-là seul peut nous adopter comme fds de Dieu qui est Dieu par essence.

De même, il est dans la notion du miracle qu'il dépasse toutes les exigences, toutes les énergies, toutes les capacités de la créature. On peut ravir au ciel la foudre, aux tyrans leur sceptre, on n'enlèvera pas à Dieu le miracle : c'est là le caractère, le sceau, la signature du Tout-Puissant, que rien ne peut usurper ni contrefaire. Aucune créature, pas même la nature humaine de Jésus, ne saurait donc être la cause physique principale des miracles. Nous avons sur ce point le sentiment à peu près unanime des théologiens. Faut-il cependant refuser à cette Humanité adorable toute causalité physique par rapport aux eil'ets surnaturels? Ne doit-on pas lui attribuer une efficacité instrumentale? On peut ramener à quatre

les explications diverses des scolastiques. Première école : l'Humanité de Jésus est seulement cause morale. Seconde opinion : elle est l'instrument physique de tous les effets surnaturels accomplis personnellement par Jésus durant sa vie mortelle. Troisième réponse : elle est l'instrument physique de tous les effets surnaturels postérieurs à l'incarnation, même de ceux où n'apparaît pas l'intervention .personnelle de Notre-Seigneur et de tous ceux qui se renouvellent sans cesse dans l'Eglise. Dernier sentiment : elle fut la cause physique de tous les effets surnaturels, même antérieurs à l'incarnation.

Commençons par rejeter ce dernier point, manifestement impossible. La causalité morale, assurément, s'est étendue par avance à tousles appelés de l'ancienne loi, la grâce leur a été donnée à crédit en vue des mérites futurs du Rédempteur. C'est un principe indiscutable qu'une fin attire dès qu'elle est conçue et sans qu'elle existe en réalité : lehéros s'élance dans la bataille pour une gloire qu'il entrevoit dans l'avenir, l'ouvrier travaille pour un salaire qui ne sera payé que plus tard. Mais l'opération physique dépend de l'existence physique, et le Tout-Puissant lui-même ne pourra jamais faire

que ce qui n'est pas être soit agissant. Je pense, donc je suis, j'agis physiquement, donc j'existe physiquement : « *Causa efficiens non potest esse posterior in esse ordine durationis, sicut causa finalis* (1). »

Plaçons-nous sur un terrain plus solide. Examinons d'abord une première catégorie de faits : ceux qui proviennent manifestement de l'action personnelle du Thaumaturge évangélique.

Les partisans de la simple causalité morale partent de ce principe : Il ne faut pas augmenter sans motif les difficultés du dogme catholique ; n'allons pas compliquer par des thèses arbitraires le mystère déjà si obscur de l'incarnation. Or la théorie de la causalité physique se heurte à de très graves objections, pour ne pas dire à des impossibilités.

Contentons-nous de la causalité morale, qui est plus simple, plus obvie et qui sauvegarde suffisamment la dignité de l'Homme-Dieu. Telle est l'opinion que soutiennent saint Bonaventure, Durand, Scot, Vasquez, Melchior Cano, Franzelin, etc.

Nous ferons observer à ces théologiens que

(1) III. P., q. 62, a. 6.

dans les questions de l'ordre surnaturel l'explication vraie n'est pas nécessairement la plus facile, mais bien celle qui s'accorde le mieux avec les données de la révélation. Ce sont ces témoignages positifs qui ont déterminé les Thomistes, Suarez, etc., à professer la théorie de la causalité physique.

Au lieu de répondre *a priori,* nous allons tout d'abord consulter l'Evangile et la Tradition; nous présenterons ensuite les raisons de convenance avec la réponse aux principales objections.

II

Les preuves tirées de l'Ecriture et de la Tradition

Pour nous faire bien comprendre que sa chair coopère efficacement aux œuvres dé sa divinité, Notre-Seigneur veut que ses miracles soient précédés de certaines actions corporelles, attouchements, onctions, etc. Ouvrons l'Evangile. « Un lépreux vint à lui et l'adora, en disant : Seigneur, si vous voulez, vous pouvez

me guérir. Jésus, *étendant la main, le toucha,* en disant : Je le veux, sois purifié, et aussitôt sa lèpre fut guérie (1). » — « Jésus, étant venu dans la maison de Pierre, vit sa belle-mère qui était couchée et avait la fièvre. Il lui *toucha la main,* et la fièvre la quitta ; et elle se leva et elle les servait (2). » — « Deux aveugles s'approchèrent de lui, et Jésus leur dit : Croyez-vous que je puisse vous rendre la vue? Ils dirent : Oui, Seigneur. Alors il *toucha leurs yeux,* en disant : qu'il soit fait selon votre foi. Et leurs yeux s'ouvrirent (3). » — « Une femme, atteinte d'une perte de sang depuis douze ans, vint dans la foule par derrière et *toucha* le vêtement de Jésus, car elle disait : Si je puis seulement toucher son vêtement, je serai guérie. Et aussitôt elle sentit dans son corps qu'elle était guérie de sa maladie. Jésus, connaissant en lui-même qu'une *vertu était sortie* de lui, se tourna vers la foule et dit : Qui a touché mes vêtements? Quelqu'un m'a touché, car *j'ai, connu qu'une vertu était sortie de moi* (4). » — « A Bethsaïda, on lui amène un aveugle et on le priait de le guérir. Ayant *pris*

(1) Matth., vin, 2-3.
(2) Idem, *ibid.,* 14-15.
(3) Idem, c. v, 28-30.
(4) Marc., v, 25-30. — Luc., vm, 43-46.

la main de l'aveugle, il le conduisit hors du bourg; puis il *lui mit de la salive sur les yeux, et, lui ayant imposé les mains,* il lui demanda ce qu'il voyait. Celui-ci, regardant, répondit : Je vois les hommes marcher semblables à des arbres. Jésus *lui mit de nouveau les mains sur les yeux,* et il commença à voir, et il fut si bien guéri qu'il voyait toutes choses distinctement (1). » Même rite et même onction pour la guérison de l'aveugle-né (2) — « On lui amena un homme sourd et muet, et on le suppliait de lui imposer les mains. Alors Jésus, le tirant à part de la foule, *lui mit les doigts dans les oreilles, et il lui toucha la langue avec sa salive.* Et, levant les yeux au ciel, il soupira et lui dit : Epphéta, c'est-à-dire : ouvre-toi, et aussitôt ses oreilles furent ouvertes, et le lien de sa langue fut rompu, et il parlait distinctement (3). »

Et maintenant expliquons ces faits d'après les deux théories. Laquelle des deux causalités s'harmonise le mieux avec les textes évangéliques? Ne semble-t-il pas que l'imparlialité objective doive nous faire raisonner ainsi : Avec la causalité physique tout est clair, tout est

(1) Marc., vin, 22-26.
(2) Joan., ix.
(3) Marc., vij, 32-35,

beau? Nous voyons la part des deux natures : la divinité fait le miracle comme cause principale, l'humanité apporte la coopération instrumentale. On s'explique alors ces rites extérieurs, ces attouchements et ces onctions. Supprimez ce concours physique, ces cérémonies deviennent plus que mystérieuses; elles n'ont pas leur raison d'être, et nous n'en saisissons pas la portée. Avec la thèse de la simple efficacité morale, on comprend que Jésus prie son Père, lève les yeux au ciel, mais quelle peut bien être la valeur de ces attouchements? Nous ne savons plus quel sens il faut donner à ces paroles du texte sacré : « La foule cherchait à le loucher, par ce *qu'il s'échappait de lui une vertu qui guérissait* (1)·.· Quelqu'un m'a touché, car *j'ai senti une vertu s'échapper de moi* (2) ! »

On nous objecte que c'est là une métaphore et que l'Evangéliste ne visait pas à enfermer dans ce mot toutes les subtilités de la vertu instrumentale. D'accord; n'empêche qu'il a voulu nous montrer dans l'Humanité de Jésus une particulière efficacité. Une expression si extraordinaire porte en soi un sens profond, et il faut lui reconnaître au moins cette

(1) Luc., VI, 19.
(2) Luc., vm, 46.

signification que la chair du Christ avait une part dans l'œuvre des miracles. Il ne s'agit pas évidemment de la coopération morale, car, en déclarant : J'ai senti une vertu s'échapper de moi, Notre-Seigneur ne fait aucune allusion à ses mérites ni à son intercession. C'est.bien un concours physique, et, comme l'évidence nous instruit par ailleurs que ce n'est pas le rôle de la cause principale, nous devons y reconnaître l'apport de l'instrument.

On réplique : A l'occasion du contact des malades avec l'Humanité rédemptrice la divinité seule opérait la guérison. Pourquoi introduire cetoccasionnalisme?Pourquoicet attouchement, pourquoi ces actions préliminaires, si tout cela n'est pas élevé par l'activité du Verbe? L'Evangile réfute d'avance un occasionnalisme si peu scientifique, car c'est à l'Humanité elle-même qu'il attribue l'efficacité : c'est *elle* qu'on touche, et c'est *d'elle* que sort la vertu salutaire : *Et omnis turba quærebat* eum *tangere, quia virtus* de illo *exibat et sanabat omnes.*

En certaines circonstances l'action de l'Humanité s'exerce sous une autre forme : paroles, menaces, commandement : « Il y avait dans leur synagogue un homme possédé d'un esprit impur, qui s'éeria : Qu'y-a-t-il entre nous et

vous, Jésus de Nazareth? Etes-vous venu pour nous perdre? Je sais qui vous êles : le Saint de Dieu. Et Jésus *le menaça* en disant : Tais-toi et sors de cet homme. Et l'esprit impur, agitant le possédé avec violence, et poussant un grand cri, sortit de lui (1). » — « Un homme lui amène son fils, qui est possédé d'un esprit muet... Et Jésus, voyant accourir la foule, *menaça* l'esprit impur et lui dit : Esprit sourd et muet, *je te l'ordonne,* sort de cet enfant, et ne reste plus en lui (2). » — « Il s'éleva une tempête pendant que Jésus dormait. Les disciples le réveillent. Alors, s'étant levé, il *menaça le vent* et dit à la mer : Tais-toi, calme-toi! Et le vent cessa, et il se fit un grand calme (3). »

Pour les célèbres résurrections il y eut à la fois attouchements, paroles, commandement. Il entre dans la chambre où la fille de Jaïre venait d'expirer. « Et, *prenant la main* de la morte, il lui dit : *Talitha cumi,* jeune fille, *je te l'ordonne,* lève-toi. Et aussitôt la jeune fille se leva et se mit à marcher (4). » — « Comme il approchait de la porte de la ville

(1) Marc., i, 23-27.
(2) Idem, jx, 16-26.
(3) Idem, iv, 37-39.
(4) Marc., v, 40-42.

de Naïm, voici qu'on emportait un mort, fils unique de sa mère, et celle-ci était veuve; et il y avait avec elle beaucoup de personnes de la ville. Lorsque le Seigneur l'eut vue, ému de compassion pour elle, il lui dit : Ne pleure point. Puis, il s'approcha et *toucha* le cercueil. Ceux qui le portaient s'arrêtèrent. Et il dit : Jeune homme, *je te l'ordonne,* lève-toi. Et le mort se mit sur son séant et commença à parler. Et Jésus le rendit à sa mère (1). »

Lisez le récit de la résurrection de Lazare et voyez comment la coopération de la nature humaine y est clairement indiquée. Dieu n'agira pas tout seul ni d'une manière subite; l'Humanité a ici un rôle tragique et sublime. Jésus s'émeut, frémit en lui-même, pleure, invoque son Père, pousse un grand cri : Lazare, sors du tombeau! Et le mort se leva (2). Remarquez la valeur *morale* dans la prière au Père céleste, l'action *physique* dans cette voix forte qui commande à la mort de lâcher sa proie.

Quand il s'agit des effets spirituels de la grâce, le concours de l'Humanité s'exerce d'ordinaire par une parole accompagnant les actes intérieurs de l'intelligence et de la volonté. « Voici

(1) Luc., vu, 12-15.
(2) JDAN., XI.

que des gens portant sur un lit un paralytique cherchaient à le faire entrer et à le déposer devant Jésus. Mais, ne trouvant par où le faire entrer, à cause de la foule, ils montèrent sur le toit, et, par les tuiles, ils le descendirent avec le lit au milieu de l'assemblée devant Jésus. Dès qu'il vit leur foi, *il dit :* Homme, *tes péchés te sont remis...* Lequel est le plus facile de dire : Tes péchés te sont remis, ou de dire : Lève-toi et marche. Or, afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a sur la terre le pouvoir de remettre les péchés : *Je t'ordonne, dit-il* au paralytique : lève-toi, prends ton lit et va dans ta maison. Et aussitôt, se levant devant eux, cet homme prit le lit sur lequel il était couché, et s'en alla dans sa maison, glorifiant Dieu (1). »

Lorsque la pécheresse arrose de ses larmes et essuie avec ses cheveux les pieds du Sauveur, celui-ci *lui dit : Tes péchés te sont remis;* ta foi t'a sauvée, va en paix (2).

Ce fut encore par un rite sensible, souffle et paroles, que le chef de l'ordre surnaturel conféra aux apôtres, après la résurrection, l'investiture de l'Esprit-Saint avec le pouvoir de remettre les péchés. « Il leur dit d& nouveau :

(1) Luc., v, 18-23.
(2) Luc., vil, 48-30.

La paix soit avec vous ! Gomme mon Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie. Ayant dit ces mots, *il souffla sur eux* et *leur dit* : « Recevez l'Esprit-Saint. Les péchés seront remis à ceux auxquels vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux auxquels vous les retiendrez (1). »

Tous ces faits reçoivent une explication si plausible dans notre théorie ! L'humanité exerce l'action préalable par ses paroles, son commandement, son contact, son souffle mystérieux; la divinité accomplit l'œuvre principale, expulse les démons, ressuscite les morts, infuse la grâce, donne l'Esprit-Saint. Tous ces détails, qui paraissent superflus ou insignifiants avec la causalité morale, prennent un caractère grandiose avec la causalité physique. Ces actions corporelles sont toutes pénétrées de divin; élevées, transformées par l'agent principal, elles portent la vertu de l'infini, et le sublime passe par elles. De la sorte les miracles sont vraiment les effets de l'Homme-Dieu, dignes de l'homme, dignes du Dieu !

C'est bien ainsi que la tradition a compris l'Écriture. Médina (2) a utilisé avec beaucoup de science et de lucidité les principaux textes

(1) Joan , xx, 21-23.
(2) *Comment.*, in III. P., q. 13. Tert, difficult.

des Pères. Nous nous contenterons de rappeler quelques autorités qui nous paraissent capables de faire impression. Le concile d'Ephèse confesse que « la chair de Jésus-Christ est vivifiante par suite de son union avec le Verbe, qui vivifie toutes choses (1) ». Ce pouvoir de vivifier attribué au corps du Seigneur ne saurait être une valeur morale, car celle-ci est le propre de l'âme. Au dire du Concile, la chair vivifie parce qu'elle appartient au Verbe, qui vivifie. La causalité vivifiante du Verbe est physique sans aucun doute ; donc physique aussi la vertu qui est communiquée à la chair.

Les paroles de saint Cyrille ne laissent aucune place à l'équivoque : « La chair du Sauveur fut la coopératrice des œuvres divines, et son union avec le Verbe la rendait vivifiante. Comme le fer chauffé emprunte au feu sa chaleur et sa lumière, la chair de Jésus reçoit de la divinité une vertu qui guérit. Du moment que le Verbe a habité dans cette chair, il l'associe à son œuvre de vie, et il la rend vivifiante comme il est lui-

(1) « Si quis non confitetur carnem Domini *vivificatricem esse,* et propriam ipsius Verbi Dei Patris, sed velut alterius præter ipsum, conjuncti eidem per dignitatem, aut quasi divinam habentis habitationem, ac non potius *vivificatricem esse quia facta est propria Verbi cuncta vivificare valentis,* A. 8. » Can. xi. Cf. Dbnzingbr, n° 83.

même vivifiant par nature (1). » C'est dire que la chair fait par une vertu communiquée et comme cause instrumentale ce que le Verbe fait par sa vertu propre.

Saint Chrysostome commente ainsi le passage de l'Evangile où est racontée la guérison du lépreux : « Seigneur, si vous voulez, vous pouvez me guérir. U ne dit pas : Si vous priez, si vous intercédez, mais : Si vous voulez.

« C'est à la volonté, c'est à la puissance qu'il s'en remet. Et le Seigneur lui donne raison, il veut, il agit, et au même instant la guérison est faite (2). » Le saint Docteur oppose ici le pouvoir physique de la volonté et de l'action à la valeur morale de l'intercession et du mérite. Non seulement le Christ est digne que sa prière guérisse, mais son vouloir, mais son opération ont la vertu efficace de guérir.

Rapportons le célèbre passage d'Euthymius : « Lorsque le fer est resté quelque temps dans la fournaise, il prend les propriétés et exerce les actions du feu. Ainsi la chair très sainte du

(1) Voir ses commentaires sur saint Jean, liv. II et liv. IV, *P. G.*, lxxiii, 565, 578, etc; et *Exegesis ad Valerianum*, *P. G.*, lxxvii, 261-263. On a dit très justement que la théorie thomiste est tout entière dans le *réalisme* de saint Cyrille.

(2) Cf. S. Chrysost., *Homil.* 26 *in Matth.*, *P. G.*, lvii, 328.

Christ, parce qu'elle était unie à la divinité, concourait aux œuvres de la divinité. La main de Jésus ranime le corps devenu un cadavre, et sa voix rappelle l'âme qui s'était retirée (1). » Un thomiste n'aurait pu parler en termes plus expressifs.

Saint Augustin, ayant à expliquer la multiplication des pains, fait bien voir que ce miracle n'est pas seulement l'œuvre de la prière, car le pouvoir physique qui du grain fait sortir la moisson, a multiplié les cinq pains dans les mains de Jésus : ce pouvoir, en effet, était dans *les mains du Christ : Unde enim multiplicat de paucis granis segetes, inde in manibus suis multiplicavit quinque panes. Potestas enim erat in manibus Christi (ty.*

Ainsi, le même pouvoir qu'il a comme Dieu, il l'avait dans ses mains : *Fecit ergo quomodo Deus. Potestas erat in manibus Christi.* Il le porte dans sa divinité comme cause principale; ses mains]'ont reçu un instant comme causes instrumentales. Ailleurs (3), saint Augustin admet que les saints ont parfois la puissance des miracles ; le Christ dont ils la tien-

(1) *In Luc.,* vu, c. six. *P. G.,* cxxix, 931.
(2) Tract. 24 *in Joan., P. L.,* xxxv, 1593.
(3) *In Psalm.* 130.

nent la possède à un degré plus excellent.

Enfin l'expression familière aux écrivains ecclésiastiques, l'*Humanité du Christ organe du Verbe, organe de la Divinité* (1), ne peut s'expliquer convenablement que de la causalité physique. Ce serait une manifeste exagération d'appeler organe permanent une simple cause morale.

La thèse thomiste est donc solidement basée sur la tradition : elle est née de l'étude approfondie de la patristique et de l'intelligence intime du mystère de l'incarnation.

Nous reconnaîtrons bien volontiers que les Pères ne pensaient pas à notre métaphysique des causes ni à toutes nos distinctions entre l'activité principale et la motion instrumentale.

Mais leurs expressions, leurs métaphores, si l'on veut, nous disent clairement qu'ils excluent toutoccasionnalisme et qu'ils entendent attribuer à l'Humanité sainte une efficacité véritable par rapport aux effets surnaturels.

Il est manifeste, d'autre part, qu'ils ont en vue non pas une causalité morale, méritoire ou impétratoire, car celle-ci, nous l'avons dit, est le

(1) Cf. Ecseb. *Demonst. Evang.* lib. IV, c. 13, *P. G.,* xxn, 286-287; S. J. Damascen., *De Fide Orthodoxa,* lib. Ill, c. 19, *P. G,,* xciv, 1079.

propre de l'âme, mais une activité physique qui convient même à la chair sacrée. Gela nous suffit, l'analyse théologique établira ensuite que cette efficacité, ne pouvant être principale et infinie, était nécessairement instrumentale.

Le sentiment de saint Thomas est indiscutable. « En tant que Dieu, leGhrist est cause principale de la grâce, en tant qu'homme il en est l'instrument. Ses actions nous procurent le salut de deux manières : et par voie de mérite (causalité morale) et par voie d'efficience (causalité physique). L'Humanité du Christ est l'instrument du Verbe pour toutes les opérations miraculeuses, sauf la création (1). »—Il est évident que le saint Docteur parle ici de l'instrument physique, sans quoi la restriction n'est plus vraie ; car non seulement Notre-Seigneur, mais encore les serviteurs de Dieu peuvent être l'instrument moral de la création, en l'obtenant du Tout-Puissant par leurs prières.

« La cause principale de notre salut, répète-t-il ailleurs, c'est Dieu, la cause instrumentale c'est la passion du Christ (2). »

Il va sans dire que l'efficacité principale de Dieu est physique; donc l'activité instrumen-

ti) Til. P., q. 8, a. 1 ad 1, et q. 13, a. 2,
(2jflll. P., q. 48, a. 6.

tale est du même ordre. C'est d'ailleurs l'explication que donne saint Thomas lui-même : « La chair dans laquelle le Christ a souffert la passion est l'instrument de la divinité et opère la rémission de nos péchés par voie de causalité *efficiente* (1). »

« C'est la vertu divine seule qui opère les vrais miracles, car Dieu seul peut changer l'ordre de la nature. Aussi bien, dit saint Léon, il y a dans le Christ deux natures : l'une divine, qui se manifeste par les miracles, l'autre humaine, qui succombe aux injures. Et cependant l'une agit avec communication de l'autre, en tant que la nature humaine est l'instrument de l'action divine, et que l'action humaine tire sa vertu de la nature divine (2). »

Appliquées à la causalité morale, ces paroles seraient inintelligibles. Dans l'ordre moral le Christ-Homme est cause principale des effets surnaturels, et on ne peut pas dire que son action tire sa vertu de la nature divine.

La communication des deux natures est certainement physique, leur opération à toutes deux doit l'être aussi : donc la nature humaine est l'instrument physique delà divinité.

(1) III. P., q. 49, a. 1.
(2) III. P., q. 43, a. 2.

D'ailleurs, toute la suite de ce travail contribuera à mettre en lumière le pensée de saint Thomas.

III

Les raisons théologiques

L'Humanité sainte est plus que le manteau extérieur du Verbe, plus que son .signe sensible, plus que son écho, plus même que sa voix : elle est son organe vivant, sa coopératrice inséparable dans toute l'économie de la Rédemption. Ne faut-il pas dès lors que l'activité du Verbe soit transmise à cet instrument? Si cette nature bénie est vraiment l'associée de la divinité, elle doit avoir sa part dans l'œuvre surnaturelle; ce que fait la personne divine pour notre salut passera par l'Humanité, Celle-ci, sans doute, ne marche pas l'égale du Verbe, elle n'a pas comme lui une causalité principale pour opérer les miracles ; du moins convient-il qu'elle ne soit pas exclue de ces œuvres de puissance et d'amour, mais qu'elle en soit le véhicule et l'instrument.

Il semble que le Verbe doit bien cela à son épouse. Il ne suffit pas à un Dieu d'apporter une simple dot à sa fiancée, de la parer et de l'embellir : ces noces ineffables exigent qu'il y ait donation entière et que Dieu communique tout ce que la créature peut recevoir. Le pouvoir infini, la causalité principale ne se transmettent pas; l'associée, la bien-aimée, aura, au moins, cette activité instrumentale qui est possible, qui est si noble et qui semble la couronne nécessaire de l'épouse du Verbe.

C'est un principe admis déjà pour la sainte Vierge que toute prérogative qui est réclamée par de hautes convenances a été sûrement accordée à la Mère de Dieu(1). Cette règle est plus évidente encore dans le cas présent. Toute perfection qui est possible, qui ne nuit pas au but de la Rédemption, que les convenances demandent, a été départie à l'Humanité de Notre-Seigneur. Un théologien ne refusera pas de souscrire à cet axiome : Ce qui convient à la gloire de son Christ, le Tout-Puissant l'a fait. Le privilège dont nous parlons, bien loin de contrarier la fin de l'incarnation, sert à la procurer. Le salut du genre humain sera plusfaci-

(1) Voir notre ouvrage : *La Mère de grâce,* La plénitude d'universalité.

lenient obtenu, si l'Humanité rédemptrice est l'instrument physique chargé de porter aux âmes la vertu qui guérit et qui sanctifie. D'autre part, nous avons vu que de sublimes convenances réclament une telle perfection pour cette nature humaine, organe vivant du Verbe, en même temps que son épouse ineffablement aimée.

Il nous semble que c'est amoindrir Notre-Seigneur que de le considérer seulement comme une occasion ou un auxiliaire moral des opérations surnaturelles. Les saints aussi peuvent être l'occasion et la cause morale des miracles par leurs prières. Si l'Humanité de Jésus ne fait que cela, même à un degré supérieur, elle n'est plus la privilégiée. Libre à d'autres de combattre cette causalité physique; pour nous nous la trouvons dans ce juste et fécond axiome ; « Dieu devait à son Verbe fait chair tous les privilèges et toutes les gloires que peut porter une nature humaine (1). »

On nous dit que notre thèse se heurte à des difficultés insolubles. Pour montrer que ces objections ne sont pas si redoutables, il suffît d'établir que les deux conditions de la causalité instrumentale étaient réalisées dans l'In-

(1) P. Monsabré, carême de 1879, 41· conférence.

carnation : 1° la nature humaine en Noire-Seigneur a reçu de la personne divine une vertu efficace pour concourir aux œuvres surnaturelles; 2° l'Humanité exerçait une action préalable à celle du Verbe, agent principal.

Nous observons tout d'abord que l'Humanité du Sauveur ne possédait pas une qualité propre et permanente pour faire des miracles. Une telle vertu, au dire de saint Thomas, est chimérique et contradictoire (1). Porter en soi d'une manière habituelle la puissance de produire la grâce ou d'opérer les miracles ne convient qu'à la cause infinie. Jésus-Homme serait donc l'auteur principal de ces effets, ce que nous avons déjà déclaré impossible. C'est dans ce sens que doit s'interpréter, semble-t-il, un texte, souvent mal compris, de saint Thomas : « L'âme du Christ n'avait aucune vertu pour changer le cours de la nature ou faire des miracles, sinon par manière d'intercession (2). » Voilà bien ce que nous avons déclaré nous-même

(1) Cf. IIa !Ia', q. 178, a. 1, ad 1.

(2) « Nullam fuisse virtutem in Christi anima ad immutandam legem vel cursum naturæ, sive ad patranda miracula nisi per modum orationis aut intercessionis » III *ilist.* 16, q, 1, a 3. Cajétan pense que saint Thomas s'est rétracté dans la Somme. Les divers passages du Docteur angélique peuvent pourtant se concilier : dans le Commentaire sur les Sentences il a en vue une vertu propre et permanente, dans la Somme il parle d'une vertu transitoire et instrumentale.

plus haut : L'Humanité du Sauveur est cause principale de la grâce et des miracles dans l'ordre de la causalité morale, non dans celui de la causalité physique.

Mais cette qualité habituelle n'est point nécessaire à l'activité instrumentale; il suffii d'une motion transitoire et efficace. Si nous pouvons, causes infirmes, transmettre à nos instruments débiles une influence qui les rend coopérateurs de nos œuvres, le Verbe serait-il incapable de communiquer à l'Hu.nanité, son épouse, de's énergies pour lui permettre de concourir physiquement à l'exécution du plan surnaturel? Ici, la cause et l'instrument s'embrassent dans une étreinte si profonde qu'il en résulte une seule personne. Comme il semble convenable que l'instrument conjoint reçoive la touche du Verbe sanctificateur!

Cette vertu doit être spirituelle comme les effets qu'elle produit, et il n'y a aucune impossibilité à ce qu'une motion spirituelle passe par la chair sacrée du Sauveur. Essentiellement transitoire, cette activité se mesure au terme qui est sa raison d'être et non pas au sujet qu'elle traverse. Nous avons prévenu (1) l'objec-

1) p. 20.

tion en expliquant la nature de l'influx instrumental.

— Mais, réplique-t-on, cette influence passagère, incomplète, est-elle assez forte pour atteindre des effets aussi excellents que les, œuvres surnaturelles?— Si elle est imparfaite, c'est dans sa nature, qui passe, non dans son efficacité, qui lui vient de Dieu. L'éclair, l'étincelle ont une existence bien courte, et leur causalité est cependant merveilleuse. De même, cette motion; bien que transitoire, est d'une activité irrésistible : elle n'èst qu'un éclair, mais elle porte Dieu ; le Tout-Puissant passe avec elle, et, quand elle a touché un être, celui-ci a senti Dieu. Elle peut atteindre les effets les plus nobles, parce que son efficacité n'est pas à elle, c'est le pouvoir même de la cause principale dont la vertu est infinie.

Bien que cette force instrumentale soit passagère, le Verbe la prête toujours à l'Humanité, son instrument inséparable. Le Christ peut en user à son gré; aussi quelle facilité dans ses miracles ! « U fallait aux prophètes de l'ancienne loi de longues veillées auprès des morts qu'ils voulaient ressusciter ; le saint se recueille et s'abîme dans la prière, pour obtenir, en faveur de quelque misérable, l'intervention de

la puissance divine. On reconnaît à leur attitude des serviteurs humiliés. Un mot, un geste, un regard, un attouchement du Sauveur suffisent pour opérer les plus grands prodiges. On sent qu'il est le maître (1). »

Examinons la seconde condition. Pour les instruments du Créateur, nous l'avons expliqué dans notre premier chapitre, il n'est pas besoin que leur vertu surnaturelle soit proportionnée à l'effet divin ; il leur suffît d'exercer une action préliminaire que Dieu puisse élever.

Nous-avons déjà remarqué dans chacun des miracles évangéliques ce concours de la sainte Humanité : Jésus touche les malades, accomplit sur eux des rites, des onctions, comme pour la guérison des aveugles Ses paroles peuvent contribuer à donner la santé aux infirmes. Ses ordres signifiés aux vents et à la mer apaisent la tempête. Ses menaces proférées avec tant d'autorité sur le démon : Tais-toi, sors de cet homme, concourent à délivrer le possédé ; son commandement efficace : Lazare, lève-toi du tombeau! n'est-il pas l'expression sensible ethumaine qui porte la vertu divine et sert à la résurrection? Ainsi des autres miracles : paroles,

(1) P. Monsabré, carême de 1879, 38ᵉ conférence.

regards, attouchements de sa chair sacrée, ou même seulement actes de l'intelligence et de la volonté, nous trouvons toujours une action préalable de i'Humanîté qui dispose aux œuvres surnaturelles de la personne divine.

IV

Les effets surnaturels opérés à distance ou postérieurs à l'Ascension

De nouvelles difficultés surgissent pour celte seconde catégorie de faits, et une grave objection semble devoir nous arrêter. S'il est vrai, qu'il n'y a point d'action à distance, il est inconcevable qu'un instrument agisse là où il n'est pas. Or l'opération miraculeuse du Verbe s'exerçait sur des sujets souvent fort éloignés de I'Humanîté sainte : tel le fils de l'officier royal guéri à distance. « L'officier dit à Jésus : Seigneur, descendez avant que mon fils meure. Jésus lui dit : Va, ton fils vit. Cet homme crut à la parole que Jésus lui avait dite et il s'en alla. Comme déjà il descendait, ses serviteurs

luf annoncèrent que son fils vivait. Il leur demanda l'heure à laquelle il s'était trouvé mieux ; et ils lui dirent : Hier, à la septième heure, la fièvre l'a quitté. Le père reconnut que c'était à cette heure-là que Jésus avait dit : Ton fils vit; et il crut, lui et toute sa maison (1). »

Même difficulté pour les effets que la passion du Sauveur opéra sur les âmes auxquelles ses satisfactions et ses mérites furent appliqués au moment de sa mort.

Plusieurs théologiens croient donc que par ces faits à distance il faut renoncer absolument à la thèse de la causalité physique.

D'autres, à la suite d'André Véga (2), ont pensé que la causalité instrumentale, telle que nous l'avons expliquée, ne pouvait convenir à Notre-Seigneur que pendant la vie terrestre. Elevée désormais dans la gloire, l'Humanîté triomphante ne concourt plus à la production des effets surnaturels dans nos âmes, à cause de la distance qui la sépare de nous. Si elle intervient encore, ajoutent d'autres auteurs, c'est par l'intermédiaire des anges.

Les vrais disciples de saint Thomas ne s'ar-

(1) Joan., iv, 49-S4.
(2) Lib. VI *Super Trident,* c. siv.

rêtent pas à mi-chemin, quand une logique évidente leur dit que le Christ doit conserver à distance et surtout dans son triomphe, les mêmes prérogatives et exercer la même efficacité.

Les parolesdu concile d'Éphèse qui attribuent le pouvoir de vivifier à la chair du Christ par ce seul fait qu'elle appartient au Verbe, *vivificatricem esse quia propria facta est Verbi cuncta vivificare valentis;* les textes des Pères qui donnent à l'ÏIumanité le glorieux titre d'organe du Verbe, ont une portée universelle et s'appliquent à tous les états de cette Humanité, et sur la terre et au ciel. Pourquoi voudrions-nous restreindre et amoindrir ces expressions?

Mais l'autorité particulièrement claire et décisive est celle de saint Thomas. Il attribue à l'action instrumentale de Jésus-Christ tous les effets surnaturels qui se ramènent à la fin de l'incarnation, et il excepte seulement les œuvres miraculeuses qui requièrent la puissance créatrice (1). Pour expliquer cette causalité universelle de Notre-Seigneur dans l'œuvre du salut, même pour les effets opérés à distance, il nous suffira de résumer à grands traits les

(1) III. P., q. 13, a. 2.

sublimes enseignements du Docteur angélique touchant la passion, la mort et la résurrection du Sauveur :

« La passion est cause du salut des hommes par voie de causalité efficiente. L'Humanité du Christ, en effet, étant l'instrument du Verbe, toutes ses actions et toutes ses souffrances deviennent aussi des instruments de la divinité et opèrent de ce chef le salut du genre humain (1). » « La passion est cause efficiente de la rémission des péchés, et voici pourquoi : La chair dans laquelle le Christ a souffert étant l'instrument de la divinité, il s'ensuit que toutes ses passions et toutes ses actions exercent par la vertu divine une causalité qui expulse le péché (2). » — « Quoique le Christ n'ait pas souffert en tant que Dieu, sa chair cependant est l'instrument de la divinité, et par suite elle a la vertu de remettre le péché (3). » — « Bien qu'elle soit corporelle, sa passion reçoit une vertu spirituelle de la divinité, à laquelle la chair est unie comme instrument, et c'est par cette vertu que la passion du Christ opère la rémission des péchés (4). »

(1) III. P., q. 48, a. 6.
(2) III. P., q. 49, a. 1.
(3) III. P., q. 49, a. 1, ad 1.
(4) *Ibid*, ad 2.

Il faut lire en entier ces deux magnifiques questions 48 et 49. On y trouve admirablement expliquée la triple valeur de la passion : elle est cause méritoire et elle obtient le salut aux membres du corps mystique ; elle est cause sastisfactoire, sacrifice parfait qui nous rachète, nous réconcilie avec Dieu, nous ouvre la porte du ciel; elle est cause efficiente ou physique, parce qu'elle est l'instrument de la divinité.

Quant à la mort de Notre-Seigneur, si nous la considérons *in fieri,* avec l'ensemble des souffrances qui l'ont amenée, elle agit à la manière de la passion. Si nous l'envisageons comme séparation de l'âme et du corps, elle n'est plus cause méritoire (carie mérite s'arrête au dernier instant), mais elle est toujours cause efficiente (ou physique).

La divinité, en effet, ne se sépare point du corps. Cette chair reste toujours l'instrument du Verbe, et, par conséquent, tout ce qui passe dans ce corps, même après la séparation de l'âme, peut opérer instrumentalement : tout cela donc nous est salutaire par la vertu de la divinité, qui demeure unie à la chair. Or, pour connaître un effet, il faut l'étudier d'après sa ressemblance avec sa cause. Comme la mort est une privation de la vie propre, nous considérons l'effet de la

mort du Christ dans ce fait qu'elle a enlevé les obstacles de notre salut, c'est-à-dire la mort de l'âme et la mort du corps. C'est pourquoi nous disons que la mort du Sauveur a détruit la mort de l'âme, qui est par le péché, et la mort du corps, qui est par la séparation de Pâme. De là cette parole de ΓApôtre : « La mort a été absorbée dans la victoire (1). »

La résurrection de Notre-Seigneur opère la résurrection des corps. Elle n'est pas cause méritoire à proprement parler, puisque le mérite setermine à la mort, mais uniquement cause méritoire indirecte, dans ce sens que le Christ a mérité non seulement qu'il ressuscitât lui-même, mais aussi que sa résurrection fût la cause de la nôtre. — Elle est cause efficiente.

L'humanité selon laquelle le Christ est ressuscité est l'instrument de la divinité e. opère par la vertu divine. C'est pourquoi, de même que les autres choses que le Christ a faites ou souffertes dans son Humanité nous sont salutaires, ainsi sa résurrection est cause efficiente de la nôtre par la vertu divine à laquelle il appartient de rendre la vie aux morts. Cette vertu étant infinie est présente dans tous les

(1) III. P., cj. so, a. 6.

lieux et dans tousles temps, et ce contact virtuel suffit pour qu'il y ait causalité efficiente. La résurrection est aussi cause exemplaire. Première dans l'ordre du temps, elle est aussi première en dignité et on perfection. Or ce qui est parfait et achève dans un genre est le type et l'idéal du reste. Le Christ n'a pas besoin d'exemplaire pour lui, mais nous en avons besoin, et il faut que nous soyons rendus conformes à sa résurrection, selon la parole de l'Apôtre : Il réformera notre corps humilié et le rendra semblable à son corps glorieux.

La causalité efficiente atteint les bons et les mauvais, car tousseront ressuscités et soumis au jugement du Christ; la causalité exemplaire ne s'étend qu'aux bons, car ceux-là seuls reproduiront son image et sa filiation divine (1). » — « La résurrection du Christ agitpar la vertu de la divinité. Or la vertu divine s'étend non seulement à la résurrection des corps; mais encore à celle des âmes : c'est Dieu, en effet, qui donne et à l'âme de vivre par la grâce et au corps de vivre par l'âme. La résurrection du Christ a donc une causalité efficiente instrumentale pour la résurrection et des corps et des âmes. Pareille-

Ci) III., P. q. 56, a. 1, ad 3.

ment causalité exemplaire pour la résurrection des âmes, parce que nos âmes doivent se conformer au Christ ressuscité et marcher avec lui dans une vie nouvelle; et, de même que Jésus une fois sorti du tombeau ne meurt plus, ainsi faut-il que, morts pour toujours au péché, nous ne vivions désormais que pour le Christ (1). »

Cette belle théologie de saint Thomas nous donnera l'explication de ces paroles très profondes que l'Eglisenous fait réciter dans l'oraison de la fête du très saint Rosaire : *Deus, cujus Unigenitus per* vitam, mortem *et* resurrectionem suam *nobis salutis æternæ præniia comparavitijl').* Le Fils de Dieu nous a procuré la récom pense du salut éternel par sa vie, sa mort et sa résurrection. L'Humanité sainte restant toujours unie au Verbe, tout ce qui passe en elle, la vie de cette Humanité, la passion de cette Humanité, la résurrection de cette Humanité, concourent à notre salut : ou comme causes principales dans l'ordre de la causalité morale, ou comme instruments dans l'ordre de la causalité physique.

La passion est cause méritoire, satisfactoire,

(1) *Ibidem,* a. 2.
(2) Cette oraison, d'abord propre àla liturgie dominicaine, fut composée par des Thomistes qui avaient présente à l'esprit la magnifique doctrine du Maître.

efficiente; la mort elle-même considérée comme séparation de l'âme et du corps n'est à proprement parler ni cause méritoire ni cause exemplaire, mais elle est cause efficiente, car la chair même dans le trépas reste unie à la divinité et demeure toujours son instrument; la résurrection du Sauveur n'est pas cause méritoire, mais elle est cause efficiente et cause exemplaire, soit pour la résurrection des corps soit pour la résurrection des âmes.

Cette action physique de l'Humanité adorable n'a pas cessé avec l'Ascension; c'est le Christ-Homme, dit saint Thomas, qui opère encore aujourd'hui, par manière de cause efficiente, les effets intérieurs des sacrements. Il est l'instrument conjoint de la divinité, et c'est par lui qu'agissent les instruments extrinsèques qui sont les ministres de l'Eglise (1).

La pensée du Docteur angélique une fois mise en lumière, il nous faut revenir à l'objection : *Il n'y a pas d'action à distance.* Nous requérons un contact physique du moteur sur le mobile, et nous exigeons que l'activité de l'instrument atteigne l'effet. Mais faut-il que l'instrument soit présent par lui-même? Puisque

(1) II!. P., q. 64, a. 4.

ce n'est pas de lui-même qu'il se met en mouvement, ce n'est pas lui non plus qui applique son influence sur le sujet. La cause est là qui saisit l'outil, en élève la vertu et la porte su^ l'effet. Il suffira donc que l'instrument touche la cause principale et que celle-ci touche le terme de l'opération : il est tout naturel que l'action de l'auxiliaire,unie et subordonnée à l'action de l'agent principal, la suive, l'accompagne, se laisse conduire et projeter par elle sur l'effet total. Si la cause principale est infinie, il n'y a plus de distance, le contact de l'instrument peut se faire partout, puisque la cause est partout. Ainsi, au dire de plusieurs théologiens, la vertu du feu de l'enfer, instrument de la justice éternelle, peut être dirigée et portée par Dieu, auteur principal, de manière à torturer les démons qui parcourent notre monde. Quoi qu'il en soit de cette opinion, elle nous aide à comprendre comment le Verbe infini, présent à la fois et dans son Humanité et dans le malade de Capharnaüm, pouvait porter et appliquer à celui-ci la vertu de l'Humanité. Ainsi des autres miracles et de la production de la grâce. Nous retiendrons comme principe que l'influx et l'action des instruments divins peuvent atteindre toute créature que touche Dieu.

Cette réponse est bien celle de saint Thomas. 11 nous a déjà dit que le contact virtuel suffit, car la vertu divine est présente dans tous les lieux et dans tous les temps (1). Il déclare ailleurs (2) que le Tout-Puissant peut se servir des mouvements intérieurs de l'homme, de sa parole, de ses actions extérieures, etc., pour en faire l'instrument du miracle.

Les raisons apportées jusqu'ici gardent leur valeur démonstrative pour tous les effets surnaturels, même pour ceux qui sont postérieurs à l'Ascension. Les conditions de l'activité instrumentale se vérifient aussi bien dans la gloire. Les deux natures restant toujours enlacées dans cette indissoluble étreinte dont résulte une seule personne, n'est-il pas souverainement convenable que la Divinité tienne constamment à la disposition de l'Humanité cette vertu et cette motion qui feront d'elle la coopératrice du surnaturel? L'auteur et l'instrument vivant dans une si étroite harmonie, il va de soi qu'ils opèrent ensemble.

Quant à la condition du contact, nous avons déjà démontré que la distance n'existe pas ici. Comme c'est la cause principale qui porte et

(1) 111. P., q. SI, a. 1, ad 3.
(2) 11» II»·. α. Π8. a. 4. ad 1.

applique l'action de l'instrument sur son terme, il suffit que l'agent principal soit présent dans l'instrument et présent dans l'effet. Le Verbe, qui est uni à l'Humanité glorieuse, est présent aussi en nous : il peut donc projeter sur nous l'activité de ce corps et de cette âme qui régnent dans le ciel. Ainsi, la vertu du Christ ne nous quittera jamais, elle pourra opérer dans nos cœurs, atteindre toutes les œuvres surnaturelles, parce que Dieu, qui s'en sert et qui la porte, touche et meut tous les êtres (1).

Reste la dernière condition : l'instrument doit exercer une action préalable. Que fait donc ici l'Humanité de Notre-Seigneur? Elle garde toujours les traces glorieuses de sa passion. Elle ne mérite plus, elle ne satisfait plus, mais elle intercède encore. Jésus-Christ reste toujours notre médiateur et notre intercesseur officiel. Il est invoqué, au moins implicitement, dans chacune de nos prières, et voilà pourquoi l'Eglise fait passer par lui toute demande et toute supplication : *Per Christum Dominum Nostrum.* Toutes les grâces qui nous sont distribuées dépendent encore de son consentement actuel

(1) Cette doctrine n'entraîne pas comme conséquence l'ubiquité de l'Humanité de Notre-Seigneur. Le Verbe, qui est partout, peut porter partout la vertu de l'Humanité, mais cette vertu est en elle-même finie et limitée.

et sans cesse renouvelé. De la sorte les actes de l'Humanité glorieuse, mouvements de l'intelligence et de la volonté, affections et prières, concourent à nous appliquer le surnaturel. Pourquoi Dieu ne se servirait-il pas de cette activité pour l'élever, la transformer, en faire l'organe de ses merveilleuses opérations? Il serait si doux de penser que les tressaillements du Sacré-Cœur, les pensées, les désirs de cette âme sont encore pour nous, que tout cela est employé par Dieu, chaque jour et à chaque instant, pour produire en nous la vie surnaturelle, et, que, grâce à cette causalité constante, l'Humanité deJésus est l'atmosphère embaumée où se forment toutes les gouttes de la rosée divine !

Non seulement cette causalité ne présente rien d'incroyable, mais elle a pour elle de ces hautes convenances qui semblent obliger Dieu. Il faut reconnaître au Christ triomphant toutes les prérogatives qu'il a possédées sur la terre, et qui n'appartiennent pas exclusivement à l'état de voie. Mériter et satisfaire pour tout le genre humain sont des actions qui relèvent le Christ au-dessus de toute créature, mais elles requièrent les conditions de la vie présente. Le degré fixé par Dieu a été atteint dans la passion ;

la mort sur la croix a été la consommation définitive, et ces œuvres n'ont plus à se renouveler dans la gloire. Mais l'activité instrumentale n'est pas limitée à une époque, car la grâce est produite encore chaque jour. Si Notre-Seigneur ne doit plus ni mériter ni satisfaire, il a toujours à appliquer les fruits de ses mérites et de ses satisfactions. La rançon de nos dettes a été payée d'avance, sur le Calvaire, mais la somme n'est pas encore distribuée ni touchée en entier. La valeur qui représente la grâce ici-bas n'est pas monnayée d'un seul coup, mais successivement, petit à petit dans le cours des âges, à mesure que se renouvellent les sacrements et le culte perpétuel. Puisque la grâce est engendrée à chaque instant, il y a une activité du Christ quine cesse pas. La causalité instrumentale n'appartient donc pas exclusivement à l'état de voie; elle durera tant qu'il y aura un effet surnaturel à appliquer.

Le Christ serait moins parfait au ciel que durant sa vie mortelle s'il n'exerçait plus cette efficacité qui honore la personne divine et qui glorifie la nature humaine. Elle ne doit jamais être interrompue ni dans le temps ni dans l'éternité. S'il n'est pas permis d'arracher une seule frange au manteau de Jésus, nous ne croi-

rons pas qu'une prérogative si haute lui soit un jour enlevée. L'Humanité rédemptrice est l'organe de vie qui ne suspend jamais son travail de sanctification : par son concours sans cesse renouvelé elle apporte aux infidèles la lumière de la foi, aux pécheurs la contrition qui justifie, aux justes la charité qui fait persévérer, aux âmes du purgatoire l'indulgence qui délivre, aux élus les gloires qui couronnent la grâce.

Le plan divin parait si beau et l'incarnation si féconde avec cette grandiose théologie de saint Thomas! L'habitation du Verbe parmi nous n'est pas réduite à un point de la durée; il visite toujours les peuples, et son Humanité verse encore sur eux la vertu qui guérit ou ressuscite : *Virtus de illo exibat et sanabat, omnes.* Jésus-Christ est le grand voyageur des siècles, il passe pour sauver toutes les générations, et, dans sa course à travers les âges, il éclaire et réchauffe tout ce qui vit. Tout ce qu'il y a d'exquis dans notre époque nous vient de lui. Il illumine tout l'homme à son arrivée ici-bas, il fait luire notre première aurore, il est le soleil de notre existence, et, quand nous devons disparaître de ce monde, il nous montre les rivages de l'éternité. Après que nous aurons passé, il

poursuivra sa marche vers des siècles nouveaux, continuant son œuvre de vie ; et les derniers représentants du genre humain devront proclamer encore que toute guérison, toute grâce, tout bonheur dérivent de son Humanité.

Son efficacité n'est pas restreinte à l'Eucharistie. C'est bien là sans doute que triomphe son amour, là que s'opèrent les grandes extases et que se puisent les héroïques courages ; mais le Verbe a trouvé le secret de faire agir la vertu de son Humanité, là même où il n'a pu mettre son Eucharistie. H est des hommes qui n'ont jamais connu le Saint-Sacrement, mais qui ont reçu le baptême : l'Humanité du Christ les a touchés comme instrument de Dieu. 11 est des peuples qui n'ont ni Eucharistie, ni baptême, ni prêtres : il n'en est pas qui soient entièrement soustraits à l'influence du Verbe fait chair. Les nations même les plus dégradées, qui vivent plongées dans l'ignorance et le crime, sont parfois visitées par l'Homme-Dieu : car, malgré tout, elles reçoivent des lumières, des éclairs surnaturels, des grâces actuelles, et c'est Γactivité instrumentale de l'Humanité glorieuse qui leur porte ces secours.

Tel est ce prolongement sans fin de l'incarnation. Plus efficace que cet agent mystérieux

dont parle la science, qui pénètre tous les corps, dont les vibrations produisent les divers phénomènes de l'univers physique, la vertu du Ghristconcourt à la production des phénomènes surnaturels. Elle est dans les miracles éclatants qui retentissent à travers le monde comme un coup de tonnerre; elle est dans les prodiges cachés qui s'accomplissent dans le silence des âmes;elle est dans les grâces sublimes accordées aux géants de la sainteté ; elle est dans la grâce ignorée qui tombe sur le dernier des idolâtres.

Chaque fois qu'un effet surnaturel doit s'opérer, on pourrait dire : Le Christ va de nouveau passer; Jésus, fils de David, ayez pitié de nous. Et ainsi la parole évangélique a toujours une signification actuelle : Une vertu sort du Christ pour guérir tous les hommes. *Virtus de ill" exibat et sanabat omnes.* Encore une fois, cette doctrine n'engage pas la croyance de l'Eglise, et d'autres théologiens peuvent la combattre; mais, pour notre part, nous l'estimons vraie, belle et bien fondée.

Elle honore le Verbe, dont elle exalte la munificence envers la nature qu'il s'est unie ; elle glorifie l'Humanité adorable, qu'elle rend digne de la personne divine. Elle convient à

l'Homme, elle convient à Dieu. Voilà cette robe de gloire dont la théologie thomiste aime à voir revêtu le Christ rédempteur (1).

(1) Auteurs à consulter :
S. Thomas, dans les divers passages que nous venons de citer.
Cajetan, *Comm.* in ni. P., q. 13.
Medina, In III. P., q. 13.
Godoï, In HI. P., q. 13.
Suarez, *Disput.* xxxi.
Vasquez, *Disput.* LVU.
Salmanticensbs, In III. P. q. 13.
Jean de S. Thomas, *Cursus Theologicus, De incarnat.* Disp. xv.
Gonet, *De Incarnat,* disp. xin.
Billuart, *De incarnat.,* dissert. xni.
JANSSENS, *De Deo-Ifomine,* tome V, sect. Ill et IV.
Hugon, *Tractatus Dogmatici, De Verbo Incarnato.*

CHAPITRE IV

LA CAUSALITÉ INSTRUMENTALE DES SACREMENTS

Ce fut uue opinion assez célèbre au moyen âge, défendue par Durand, Henri de Gand Gabriel Biel, Scot (1), que les sacrements ne concourent pas à la production de la grâce : signes, occasions, condit' ms tant qu'on voudra, non pas causes, sinon dans un sens métaphorique, *extenso vocabulo*. Elle est aujourd'hui universellement abandonnée, inconciliable, du reste, avec les déclarations des conciles de Florence et de Trente, que les sacrements igni-fient, contiennent, confèrent la grâce par eux-mêmes, *ex opere operato*. D'autres théologiens,

(4) Scot ne nie pas seulement la causalité physique, il semble exclure toute causalité proprement dite. Cf. Bucce-KONI, *De sacramentorum causalitate, p.* 92-93.

les Scotistes, Vasquez, Lugo, Tournely, etc., enseignent la simple causalité morale.

Les sacrements sollicitent Dieu à verser lui-même sa vie dans nos âmes, soit en vertu d'un pacte divin, à la manière dont le billet rappelle au débiteur son obligation, soit, comme on l'explique aujourd'hui plus communément avec Franzelin, à cause de leur valeur et de leur dignité intrinsèques, parce que ces rites sacrés sont comme des actions de Notre-Seigneur et acquièrent par là une excellence que Dieu doit exaucer. Les Thomistes, suivis par Bellarmin, Suarez, Ripalda, etc., soutiennent que la causalité morale ne suffit pas, que la doctrine des Pères et des conciles ne s'explique pas pleinement sans la causalité physique. De nos jours, le cardinal Billot, S. J., a mis en vogue une théorie ingénieuse dont l'exposition est une des parties les plus intéressantes de son traité « De Sacramentis ».

Les théologiens de la première école partent toujours du même principe, d'ailleurs très vrai : il faut épargner à la raison les difficultés inutiles. Au lieu de hérisser le dogme de théories épineuses, adoptons un système qui relève assez nos sacrements et qui, d'autre part, met la foi à l'abri des attaques du rationalisme.

« Cette grave opinion, dit le P. Moiisabré, ne prête point à l'ironie; et la raison n'eût-elleque cela pour s'expliquer l'opération des éléments sacramentels, elle pourrait parfaitement s'en contenter. »

Après avoir présenté ainsi la causalité morale, l'illustre conférencier parle de la théorie thomiste : « Cependant, il a semblé à des esprits éminents que le sacrement, réduit au rôle d'une lettre de créance, ne sort pas assez de la catégorie des signes pour entrer dans la catégorie des causes. Ils lui attribuent donc une efficacité plus directe et plus prochaine, quoique toujours soumise à la cause principale; une efficacité qu'ils comparent à celle des instruments naturels, et qu'ils appellent physique. Cette opinion, plus générale, p] us ancienne, plus traditionnelle, me parait plus enharmonie avec le plan de Dieu, quia glorifié toute la nature en son Fils; plus conforme à la dignité des sacrements, qu'elle exalte; plus redoutable à l'hérésie, qui s'efforce d'en diminuer l'importance. (1) »

Pour nous, nous suivrons ici la même méthode. Cen'estpasà»?'?on qu'on peut dirimerle

(1) Carême de 1883, 61· conférence.

débat, mais d'après les données de la tradition. Voyons donc les preuves d'autorité, nous ferons valoir ensuite les raisons de convenance.

I

Les preuves d'autorité

L'Ecriture, sans doute, n'a pas pour objet de nous enseigner la métaphysique des causes, mais les mots eux-mêmes ont leur philosophie, etil suffit d'analyser certaines expressions pour y découvrir les doctrines les plus profondes. Or, les saintes Lettres attribuent à l'eau du baptême et à l'Esprit de Dieu la vertu de nous faire renaître, de nous régénérer, de nous laver, de nous purifier : *renatus ex aqua et Spiritu Sancto* (1), per *lavacrum regenerationis* (2), *lavacro aqxiæ* (3). C'est par l'imposition des mains que l'Esprit-Saint est donné, par l'ordination sacerdotale que la grâce est conférée :

(1) Joan., ni, 5.
(2) *Tit.,* ni, S
(3) *Ephes.,* V, 26.

resuscites gratiam Dei quæ est in te per imposi-\ tionem manuum mearum (1).

On apporte ces textes pour prouver la thèse catholique que les sacrements confèrent la grâce *ex opere operato.* Il est manifeste, à première vue, que ces divers passages indiquent une véritable efficacité : l'action du sacrement gt celle de. l'Esprit-Saint, affirmées dans les mêmes termes, doivent être du même ordre, physiques toutes les deux. L'Ecriture ne nous dit pas : l'eau baptismale sollicite l'Esprit-Saint; il n'est pas dit : l'imposition des mains incline Dieu à verser sa grâce, mais bien : la grâce est donnée par l'imposition des mains. Le sens obvie comporte la causalité physique; nos adversaires sont obligés de gloser le texte, d'amoindrir, d'atténuer les expressions pour n'y voir que la causalité impropre et indirecte de l'instrument moral.

Le langage des Pères,, non plus, ne souffre pas cette explication. Les eaux baptismales reçoivent de l'Esprit-Saint une vertu de sanctification plus subtile que la rosée, dont elles sont pénétrées et comme imbibées : *Vim sanctificandi combibunt* (2). C'est l'eau elle-même

(1) *II Timothy* i, 6.
(2) Tertull., *De Baptismo*, c. iv; *P. L.}* I, 1204.

qui, unie au Saint-Esprit, régénère l'homme et le vivifie : *Hæc est aqua cum Spiritu Sancto conjuncta... per quam regeneratus homo vivificatur* (1). L'action de l'Esprit vivificateur sanctifie l'eau sacramentelle, ainsi que jadis il fécondait les abîmes. Gomme la Vierge Marie reçutlavertu de concevoir le Christ, le baptême a celle de concevoir le chrétien; comme le sein maternel forme l'enfant, l'eau sainte fait germer l'homme nouveau (2).

« Vous me demandez, s'écrie saint Grégoire de Nysse, comment l'eau peut régénérer les âmes; je vous réplique : Montrez-moi comment se fait la génération selon la chair. Vous me répondez que le germe produit l'homme; nous vous disons que l'eau sainte purifie et illumine l'esprit (3). »

Telle est la portée de cette comparaison : d'une part, vertu instrumentale physique, mais naturelle, pour produire l'homme, d'autre part, vertu instrumentale physique, mais surnaturelle, pour engendrer le chrétien.

« L'eau chauffée avec intensité, ajoute saint Cyrille, communique la chaleur par la vertu

(1) S. Hippolyt., *Serm. in Tkeophania, P. G.,* X, 859.
(2) Cf. S. Chrysost., *Homil.* 25 et 26, *P. G.,* LIX, 148 et ss.
(3) S. Greg. Nyss., *Orat, in Baot. Christi, P. G.,* XVI, 583.

même du feu, en sorte que c'est, le feu qui agit par elle : ainsi l'eau baptismale agit par l'opération du Saint-Esprit, et réforme l'homme en lui donnant la vertu et la puissance divine(i).»

Même rapprochement : l'eau chauffée est l'instrument physique et naturel du feu, l'eau baptismale est l'instrument physique et surnaturel du Saint-Esprit.

« Croyez donc, dit un écrit attribué à saint Ambroise, croyez que la divinité *est présente* dans l'eau du baptême. Vous croyez à cette merveilleuse opération, et vous ne croiriez pas à cette présence (2)? » — La parole s'ajoute à l'élément, dit saint Augustin, et nous avons le sacrement. D'où vient, sinon de la parole, cette vertu incompréhensible qui fait que l'eau touche le corps et purifie l'âme (3)? » C'est donc bien, au dire du Docteur d'Hippone, le sacrement lui-même qui atteint la grâce intérieure, puisque le même rite touche le corps et lave Je cœur : *Ut corpus tangat et cor abluat.* Purifier le cœur, c'est y verser la grêce. Ce qui produit

(1) S. Cyrill. Alexand., *Lib. il tn Ioan.,* c. ni, 5, *P. G.,* LXXIII, 245-246.

(2) *De Mysteriis,* c. ni, n. 8, *P. L.,* XVI, 391. — Cette opération et cette présence peuvent-elles s'entendre d'une simple dignité morale?

(3) *Tract.* 80 *in Joan.,* n. 3, *P. L„ XXXV,* 1840.

la sainteté, c'est donc le rite sensible, l'eau sacramentelle qui a coulé sur le corps. On ne nous dit pas : l'eau touche le corps, et le Saint-Esprit lave notre âme, mais : l'eau elle-même, par la vertu qu'elle reçoit, purifie le cœur en touchant le corps.

« La vertu des sacrements, déclare ailleurs saint Augustin, a une puissance *inénarrable ;* voilà pourquoi ceux qui la méprisent sont sacrilèges (1). »

Il faut avouer que la causalité morale parait bien quelque peu mesquine devant le magnifique langage des Pères. Oratoires, si l'on veut, ces expressions, mais à la condition qu'on ne leur prête pas un sens entièrement étranger à celui qu'elles signifient si naturellement. Tout en recourant aux artifices littéraires et aux métaphores hardies, les Pères entendent bien choisir les images exactes, les plus propres à expliquer, à éclaircir le dogme. Pourquoi donc n'emploient-ils que les exemples de la causalité physique? Qu'ils n'aient pas songé à toutes les subtilités de la vertu instrumentale, nous l'accordons de nouveau et bien volontiers; mais il est certain aussi qu'ils ont voulu attribuer

(1) *Contra Fauslum, lib.* XIX. c. XI, *P. L.,* XLII, 355.

aux sacrements une réelle et puissante efficacité, et leurs expressions ne désignent que la causalité physique. Ils ne pouvaient la décrire en termes plus décisifs. Leur langage est de nature à tromper les fidèles s'ils ont en vue une simple dignité morale. Ils devaient alors chercher d'autres comparaisons et d'autres métaphores. Lorsque ces formules s'entendent si facilement d'une action physique, pourquoi les détourner de leur signification obvie à une causalité vague, impropre, indirecte?

D'ailleurs, les termes sont peu intelligibles dans l'autre hypothèse. _Les Pères attribuent cette efficacité merveilleuse non pas à la dignité du rite surnaturel, non pas à la valeur des actes, mais à l'élément sensible lui-même; et c'est en cela qu'ils font consister l'admirable et incompréhensible vertu des sacrements. Ce sont les eaux elles-mêmes qui sont sanctifiées et qui boivent la vertu de sanctifier; ce qui purifie l'âme, c'est la cause tangible qui a lavé le corps. « C'est l'eau *visible eï sensible,* dit saint Cyrille, qui se transforme en une vertu divine et ineffable (1). » — Que pourrait bien être une dignité *morale* bue par les eaux, touchant les corps

(1) *P. G.,* LXXIII, 243-?46.

'et les âmes, transformée par la divinité?

C'est parce qu'elle est toute naturelle que l'interprétation thomiste s'est imposée à tant d'esprits. Le P. Bucceroni, après une étude complète des textes, reconnaît que les Pères et les anciens théologiens sont favorables à la causalité physique (1).

Le langage des conciles n'est pas oratoire, il est entièrement précis ; il se vérifie dans la causalité physique, non dans l'autre. Voyez, par exemple, ce qu'enseignent les conciles de Florence et de Trente. Nos sacrements *contiennent* la grâce, qu'ils signifient, *continere gratiam, quam significant·,* ils la *confèrent, non ponentibus obicem conferre;* ils la *donnent par eux-mêmes, dari gratiam per hujus modi sacramenta* (2). Or la cause morale ne contient nullement l'effet à produire. Elle sollicite bien l'agent d'intervenir, mais l'effet réalisé, elle ne l'a pas, elle ne le porte pas, elle ne le donne pas.

Il ne serait donc pas rigoureusement exact de dire que de simples causes morales *contiennent*

(1) *Commentarius de Sacramentorum causalitate,* p. 137-140. L'auteur cite p. 12, outre les Salmanticbnses et toute l'école thomiste, Ripalda, Ysambert, Wiggers, Wenzl, Bonacina, Suarez, Bellarmin, Valentia, Viva.

(2) Conc. Florent., *Decretum ad Armenos,* Trident., «ess. VIl.

et confèrent la grâce. Les termes de *force, vertu, vis* (1), *virtus* (2), choisis à dessein par les Pères de Trente, s'entendent tout naturellement d'une réalité physique; la causalité morale serait mieux désignée par les mots : *valeur, dignité, excellence,* qui sont cependant écartés par le concile.

Ecoutons ce qu'il nous apprend des causes de la justification. « La cause finale, c'est la gloire de Dieu et du Christ, ainsi que la vie éternelle; la cause efficiente, c'est le Dieu miséricordieux, qui nous lave etnous sanctifie gratuitement, en nous imprimant la marque et nous conférant l'onction del'Esprit de promesse, gage de notre héritage éternel; la cause méritoire, c'est le.Fils bien-aimé du Père, Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui, dans son immense charité pour nous, nous a aimés alors que nous étions ses ennemis, et, par sa très sainte passion sur l'arbre de la croix, nous a mérité la justification réclamée par nos péchés ; *la cause instrumentale,* c'est le sacrement de baptême, ce sacrement de la foi sans laquelle personne n'est justifié; enfin, l'unique cause formelle, c'est la justice de Dieu, non sa justice substantielle par laquelle il est

(1) Tkiuent., sess. VII, *de Baptismo,* can. 1.
(2) Idem, *ibid., de Confirm.,* can. 2.

juste en lui-même, mais celle par laquelle il nous sanctifie, nous rend justes à ses yeux et renouvelle notre âme (1). »

Voilà bien la cause morale et la cause physique nettement distinguées : la cause morale, c'est Notre-Seigneur par son mérite et sa satisfaction; la cause physique principale, c'est Dieu; la cause physique instrumentale, c'est le sacrement de baptême.

Le contexte indique manifestement qu'il est question de l'instrument physique; et d'ailleurs la cause principale étant physique, l'instrument doit être du même ordre. Et puis, on ne conçoit pas que des sacrements excercent une causalité morale à l'égard de Dieu. Notre-Seigneur, par ses mérites et son intercession, peut incliner son Père à nous donner la grâce, mais aucun texte de l'Écriture, des Pères ou des conciles, ne nous autorise à affirmer une action semblable des sacrements sur Dieu lui-même. Les sacrements ne sont pas, comme la messe, une supplication adressée au Père au nom du Christ, ce sont des signes pratiques de la grâce : leur rôle n'est pas d'interpeller mais d'appliquer les mérites du Sauveur.

(1) Trident., sess. VI, c. vii.

La différence la plus saillante entre l'agent physique et l'agent moral, c'estque l'action de l'instrument moral est antérieure à l'action de la cause principale, car celle-ci opère après avoir été sollicitée et déterminée; tandis que l'action de l'instrument physique est postérieure à celle de l'agent principal : l'instrument est intermédiaire entre la cause et l'effet, et il ne se met en exercice qu'après avoir été ébranlé et appliqué par une vertu supérieure. Eh bien, où a-t-on vu que l'action du baptême précède celle de l'Esprit-Saint? que les sacrements aient pour objet de mouvoir l'Esprit-Saint? C'est le contraire qui est vrai : parce que les sacrements sont les instruments de Dieu, ils doivent être mus et appliqués par Dieu.

D'autres déclarations du concile touchant l'absolution sacramentelle dans la Pénitence, la, consécration dans l'Eucharistie, le pouvoir épiscopal dans l'Ordre, cadrent très bien et uniquement avec la théorie de la causalité physique.

C'est, en effet, un dogme catholique, défini à plusieurs reprises contre les iviontanistes, les Novatiens, les Protestants, que tous les péchés, même les plus graves, peuvent être remis ence monde, non seulement par Dieu, mais aussi par l'Eglise en vertu du pouvoir des clefs. C'est dans

un sens très réel que le confesseur dit au pénitent : *Je t'absous,* c'est-à-dire : je te donne la grâce qui te rend la liberté des enfants de Dieu avec la jeunesse et la beauté de tonbaptême. Pour cela, il faut que le prêtre soit cause physique de la grâce. S'il n'est qu'agent moral, les péchés sont remis par Dieu à la sollicitation de son ministre, ils ne le sont pas directement par le pouvoir des clefs. La cause morale n'influant point par elle-même sur l'effet, la signification de la forme : *Je t'absous,* n'est pas pleine, tant que le confesseur ne concourt pas physiquement à la rémission des péchés. Qu'il dise : Je prie Dieu de t'absoudre, à la bonne heure ! qu'il n'ajoute pas : Je t'absous. La notion complète de la puissance confiée à l'Eglise semble bien exiger que les ministres soient instruments physiques de la grâce elle-même qui absout et justifie.

Rappelons qu'il y a dans le sacrement de pénitence un vrai tribunal : un accusé, le pécheur; un juge, le prêtre. Le vrai juge n'est pas un suppliant dont le rôle consiste à prier une autre juridiction d'intervenir, il prononce lui-même la sentence. L'office du prêtre, vrai juge, n'est donc pas celui d'une cause morale qui conjure de pardonner, ou qui déclare

seulement que les péchés sont remis (1), mais bien celui d'un agent physique qui absout réellement, qui, par conséquent, produit la grâce de la justification comme instrument, ne pouvant être la cause principale. « Dieu seul peut par son autorité propre absoudre et remettre le péché, les prêtres font cela comme ministres, parce que dans ce sacrement les paroles sacerdotales opèrent comme instruments de la vertu divine. Ce double pouvoir, absoudre et remettre les péchés, a été indiqué par Notre-Seigneur dans ces paroles : « Ce que vous délierez sur la « terre sera délié au ciel (2) » et dans celles-ci : « Les péchés seront remis à ceux à qui vous les « remettrez (3). » Les apôtres n'avaient pas reçu le pouvoir de guérir eux-mêmes les malades, ils ne concouraient à la guérison que parleurs prières ; mais le Sauveur leur a conféré la puissance d'opérer dans les sacrements d'une manière instrumentale ou ministérielle. C'est pourquoi la forme sacramentelle d«it exprimer leur acte sacerdotal bien mieux que la prière

(1) « Si quelqu'un dit que l'absolution sacramentelle du prêtre n'est pas un acte judiciaire, mais un ministère vide, qui consiste seulement à prononcer et à déclarer que les péchés sont remis, qu'il soit anathème ». Gong, de Trente, sess. XVI, can. 9.

(2) Matth., XΛ . 19.

(3) Joan., xx, 23.

(l'indiquai leur concours dans la guérison des malades (1). »

Ce texte du Docteur angélique est particulièrement remarquable. Les apôtres n'étaient que l'instrument moral des miracles, voilà pourquoi leurs formules pouvaient être déprécatoires ; comme prêtres ils étaient l'instrument physique de la rémission des péchés, voilà pourquoi la forme de l'absolution doit être absolue (2).

(1) P., q. 84, a. 3, ad 3 et ad 4.

(2) Absolue quant aux sens, lors même que la formule serait grammaticalement déprécatoire. Les formules de l'absolution ont-elles été et peuvent-elles être déprécatoires ? Voir à ce sujet S. Thomas, *De forma absolutionis;* P. Gardeil, *Revue Thomiste,* t. XI, p. 449-452; Vacant, *Dictionnaire de Théologie catholique,* fasc. i, p. 244-250. M. Vacant conclut que les formules déprécatoires ne peuvent être valides que si elles équivalent pour le sens à la forme : *Ego te absolvo.* Nous avons donc le droit de baser une argumentation sur la signification de la forme : *Ego te absolvo.* Aussi bien le concile de Florence *(decretum ad Armenos)* et le concile de Trente (sess. 14, cap. 3) se contentent-ils d'affirmer que la formule du sacrement de pénitence ce sont les paroles du prêtre : *Ego te absolvo,* etc.

Notre thèse est d'ailleurs indépendante de cette question historique des formules. Sans doute, la forme absolue exprime plus clairement la causalité physique; mais toutes les formules, quelles qu'elles aient été ou qu'elles soient dans les diverses Églises, doivent, pour être valides, aboutir à cette signification commune que le prêtre est un vrai juge et que les péchés sont remis par son ministère. Ce qui nous autorise à conclure par cette facile argumentation : Le prêtre est celui qui absout, non pas seulement celui qui prie d'absoudre. Absoudre par soi-même, c'est donner soi-même la grâce sanctifiante. Donc le prêtre n'est pas un instrument moral qui supplie Dieu d'accorder le pardon, mais un instrument physique qui produit lui-même la grâce.

Dans l'Eucharistie, au dire du concile, c'est bien le prêtre qui consacre au nom de Jésus-Christ. Simple instrument moral, il pourrait bien solliciter Dieu de produire le miracle de la transsubstantiation, il ne consacrerait pas lui-même.

S'il est donc vrai que le célébrant n'est pas une pure occasion ni même un suppliant officiel dont Dieu doit écouter les vœux, mais un véritable ministre qui opère avec le Christ, une cause réelle qui peut dire : Je consacre, il doit être un agent physique, et il faut que son concours soit associé physiquement à l'action principale du Christ.

« Il y a, dit saint Thomas, dans les paroles de la forme de l'Eucharistie une *vertu créée* qui concourt à cette miraculeuse conversion: cette vertu est instrumentale comme dans les autres sacrements (1). »

Une vertu créée, qui concourt effectivement à la transsubstantiation, *vis creata, effectiva, vis conversiva,* ne peut évidemment pas désigner une simple intention morale : c'est bien une réalité physique, très noble, très effi-

(1) « Consequens est quod in verbis formalibus hujus sacramenti sit quædam *virtus creata* ad conversionem hujus sacramenti faciendam, instrumentalis tamen, sicut et in aliis sacramentis. » III. P., q. 78, a. 4.

cace, par laquelle passe la puissance divine.

Cette sublime activité attend le dernier mot pour opérer, car c'est alors que la signification est complète, et, comme cette signification est simple, malgré la multiplicité des paroles, la vertu est une, simple, indivisible, et elle produit son effet en un seul instant (1).

Le concile de Trente adopte pleinement l'explication de saint Thomas, car il déclare que le grand miracle de la transsubstantiation s'opère, nonpas à l'occasion de la consécration, mais parla consécration; non pas à cause de la dignité des paroles sacerdotales, mais *par la vertu* même des paroles, *ex vi verborum, per consecrationem panis et vini conversionem fieri* (2).

Le rôle pontifical de l'évêque, tel que le décrit le concile, implique également une causalité physique. G'est par l'ordination que l'Esprit-Saintest donné, *per sacram ordinationem dari*

(1) « Prædicta verba quibus fit consecratio sacramentaliter operantur; unde *vis conversiva,* quæ est in formis horum sacramentorum, consequitur significationem, quæ in prolatione ultimæ dictionis terminatur. Et ideo in ultimo instanti prolationis verborum prædicta verba consequuntur hanc vitrutem, in ordine tamen ad præcedentia, et hæc virtus est simplex ratione simplicis significati, licet in ipsis verbis exterius prolatis sit quædam compositio ». 111. P., q. 78, a. *i,* ad. 3.

(2) Cono. Trident., sess. XIII, ce. ni et iv.

Spiritum Sanctum; c'est à bon droit que les évêques disent : Recevez l'Esprit-Saint, *non frustra episcopos dicere : Accipe Spiritum Sanctum;* les évêques ont réellement le pouvoir de confirmer et d'ordonner, *episcopos habere potestatem confirmandi et ordinandi* (1).

L'évêque est donc le véritable générateur du sacerdoce, et une paternité si haute signifie autre chose qu'une excellence morale; elle suppose une action réelle, positive, efficace. Pour transmettre les divins pouvoirs de l'Ordre, pour engendrer des frères qui lui soient semblables, il doit être l'instrument physique du Pontife suprême, l'Apôtre et l'Evêque de nos âmes, le Christ Jésus, qui opère comme agent principal et par la vertu de sa personne divine tous les effets du sacerdoce.

On nous répond que le concile avait pour principe absolu de ne pas trancher les questions débattues dans l'Ecole. C'est vrai, mais nous savons aussi qu'il voulait affirmer en termes précis la causalité réelle. Or, les expressions dont il se sert pour établir celle-ci conviennent aussi bien à la causalité physique. Il semble donc, à analyser les termes du concile, que

(1) Sess. XXIII, can. 4, et can. 7.

l'efficacité physique et l'efficacité réelle sont parfaitement synonymes.

Comment se fait-il que le langage des Pères de Trente s'accorde si bien avec la terminologie thomiste? Le concile n'aurait-il pas pu, dans son exposé du dogme, adopter des formules plus favorables à la causalité morale? Voyez comment il parle du sacrifice de la messe. « Ce sacrifice est vraiment propitiatoire, et il obtient ce résultat que, si nous nous approchons de Dieu avec un cœur droit et une foi vraie, réellement contrits et pénitents, nous recevrons la miséricorde divine et nous trouverons la grâce opportune dans nos besoins. Le Seigneur, en effet, apaisé par cette oblation, nous accorde le don de la pénitence et remet nos crimes et nos péchés, môme les plus énormes (1). »

De l'aveu de tous les théologiens, le sacrifice de la messe est seulement cause morale de la grâce. Aussi, comme cette efficacité est exprimée différemment par le concile de Trente! Il ne dit pas : La messe cause la grâce et remet les péchés, mais seulement : La messe obtient que nous recevions miséricorde, que nous trouvions le secours surnaurel, que Dieu soit apaisé et

(1) *De sacrificio Missæ,* sess. XXII, c. II.

remette nos péchés. Quel contraste avec les textes qui établissent la causalité des sacrements! Il n'y est pas dit: Les sacrements méritent que le Seigneur nous donne sa grâce et remette nos fautes, mais : Les sacrements contiennent et confèrent la grâce; l'absolution remet les péchés; l'Ordre donne l'Esprit-Saint, etc.

Il faudra donc toujours en revenir à cette constatation déjà faite: Les textes de l'Ecriture, des Pères, des conciles, qu'on a coutume d'apporter pour établir la causalité réelle *ex opere operato* prouvent aussi bien la causalité physique. Donc, encore une fois, l'efficacité réelle que la tradition accorde, à nos sacrements est, en fait, synonyme d'efficacité physique.

Quant à la pensée de saint Thomas, nous ne comprenons pas qu'on puisse la trouver douteuse. Sa théologie sacramentaire est inintelligible dans l'autre hypothèse. Notre cadre ne nous permet pas une analyse détaillée de tous les textes, mais quelques citations suffisent pour faire la lumière.

« La nature humaine en Notre-Seigneur est comme l'organe de la Divinité, et c'est pourquoi elle communiait aux opérations de la vertu divine : ainsi lorsque le Christ guérit le lépreux en le touchant, ce contact causait instrumentale-

ment la santé. Or, cette efficacité instrumentale qu'elle avait pour les efiets corporels, l'Iluma-nité du Sauveur l'exerçait aussi dans l'ordre spirituel; son sang répandu pour nous a une vertu sanctificatrice pour laver nos péchés. L'Humanité de Jésus est donc la cause instrumentale de la justification, et celle-ci nous est a ppliquée spirituellement par la foi, corporellement par les sacrements, parce que l'Humanité du Christ est esprit et corps. C'est de cette sorte que nous devons recevoir en nous l'effet de la sanctification qui est dans le Christ. Aussi le plus parfait des sacrements est-il celui qui contient réellement le corps de Notre-Seigneur, c'est-à-dire l'Eucharistie, fin et consommation de tous les autres. Quant aux autres sacrements, ils reçoivent quelque chose de cette vertu par laquelle l'Humanité du Christ est l'instrument de la justification; en sorte que, selon le langage de ΓApôtre *(Hebr.,* x), le chrétien sanctifié par le baptême est aussi sanctifié par le sang de Jésus-Christ. La passion du Sauveur opère donc dans les sacrements de la loi nouvelle; et ceux-ci concourent comme instruments à la production de la grâce (1). »

(1) Q. 27, *De Veritale,* a. 4.

Ce témoignage est décisif. Nos sacrements sont aussi bien les instruments de l'Humanité que celle-ci est l'instrument du Verbe. Saint Thomas, nous le savons déjà, réclame pour l'Humanité adorable une causalité physique; celle des sacrements sera donc du même genre.

Il reprend cette thèse dans la *Somme,* et en termes plus précis encore. Il commence par exposer l'autre théorie, celle de la valeur morale : exemple, le denier de plomb, qui représente cent livres. Mais ce mode, déclare-t-il, ne dépasse point l'efficacité du signe ; ce n'est qu'une affaire de convention.

C'est alors que le saint Docteur introduit l'explication de l'activité instrumentale, et, pour établir son opinion, il choisit des arguments et des exemples, tel celui de la hache, qui ne conviennent qu'à des agents physiques (1). De même, ce qu'il dit de l'instrument séparé, le bâton, de l'instrument conjoint, la main, ne peuvent, en aucune façon, s'expliquer d'une intervention morale. « Dieu est la cause efficiente principale de la grâce, l'Humanité du Christ en est l'instrument conjoint, les sacrements en sont l'instrument séparé (2).» LacausalitédeDieuest

(1) III. P., q. 62, a. 1.
(2) *Ibid.,* a. 5.

évidemment physique; celle del'Humanité l'est aussi, puisqu'elle est comparée à l'action de la main (1); celle des sacrements est physique, car elle est comparée à l'action du bâton manœuvré par la main. D'ailleurs, c'est un principe de saint Thomas que l'agent et l'instrument sont du même ordre : l'action principale de Dieu pour produire la grâce est physique; donc physique aussi l'action instrumentale du sacrement. Et, pour ne laisser aucun doute sur sa pensée, le prince des théologiens se hâte d'ajouter que la vertu instrumentale des sacrements est un mode transitoire, précaire, incomplet : *instrumentalem virtutem, quæ est fluens et incompleta in esse naturæ* (2). C'est bien la motion physique qui commence et finit avec l'acte : *Habet esse transiens ex uno in aliud, sicut et motus est actus imperfectus ab agente inpatiens* (3). Le mouvement n'a jamais passé pour une qualité de l'ordre moral. Le saint Docteur reconnaît aux paroles de la consécration une vertu efficiente, créée, et il remarque qu'une activité semblable convient à tous les

(1) Nous avons, d'ailleurs, déjà prouvé que S. Thomas revendique une causalité physique pour l'Humanité du Verbe, c. in.
(2) 111. P., q. 62, a. 3.
<3) *Ibid.,* a. 4.

sacrements, *sicut et in aliis sacramentis* (1).

Si habile qu'on soit dans l'art de solliciter les textes, on aura de la peine à expliquer qu'une vertu créée, transitoire, incomplète dans sa nature, et néanmoins très efficace et très active, qui concourt au miracle de la transsubstantiation, *effectiva conversiva,* ne soit qu'une fiction morale !

Pour faire comprendre qu'il s'agit bien d'une causalité physique, saint Thomas déclare qu'une pareille efficacité n'a pu concourir ni à la conception du corps de Notre-Seigneur ni à la création (2). 11 est manifeste cependant que le thaumaturge peut être par ses prières l'instrument moral de la création aussi bien que des autres miracles. Ailleurs, comparant l'Eucharistie et les divers sacrements, il fait cette remarque : « L'Eucharistie contient substantiellement Jésus-Christ lui-même, les autres sacrements une vertu instrumentale dérivée du Christ (3). » C'est dire que la vertu des sacrements est physique, comme la présence de Notre-Seigneur dans l'hostie.

(1) III. P., q. 78, a. 4.
(2) *Ibid.,* ad. 2.
(3) III. P., q. 65, a. 3.

II

Les raisons théologiques

A ces graves témoignages de la tradition s'ajoutent de très belles et très solides raisons, dont plusieurs ont déjà été développées. Nos sacrements, avons-nous dit avec saint Thomas, sont à l'Humanîté du Christ ce que celle-ci est à la personne du Verbe. Nous avons honoré dans celte Humanité sainte l'instrument physique dont la divinité se sert pour opérer les effets surnaturels. Concluons que les sacrements prêtent aussi un concours physique à l'Humanité rédemptrice.

L'Eucharistie, qui nourrit par elle-même nos âmes (1), l'absolution, qui remet réellement le péché, l'Ordre, qui est un vrai pouvoir générateur,sont des instrqmeu is physiques, ainsique nous l'avons expliqué d'après le concile de Trente.

(1) La, causalité physique de l'Eucharistie est si manifeste que le cardinal Franzelin n'ose pas la contester.

Pourquoi les autres sacrements devraient-ils former une catégorie à part, et rester, à un rang humilié, de simples causes morales?

Une différence radicale relève tous nos sacrements au-dessus de ceux delà loi ancienne, et les conciles font consister cette excellence dans la vertu et l'efficacité : les rites antiques ni ne conféraient nine contenaientla grâce, les nôtres la portent et la produisent. Les nôtres sont des instruments physiques, lesanciens n'étaient que des causes morales. Il semble difficile de refuser une certaine vertu à plusieurs cérémonies de l'ancienne loi : telle la circoncision. Ce que nous savons de la volonté salvifique de Dieu, la croyance de l'Eglise à l'existence d'un remède surnaturel contre la faute originelle dans l'économie primitive : tout nous porte à affirmer que le péché était effacé et la grâce conférée dans le sacrement lui-même : *In circumcisione conferebatur gratia quantum ad omnes gratiæ effectus* (1). Mais, comme le Christ n'était pas encore présent, ces rites ne contenaient pas en eux la grâce; celle-ci était donnée à crédit, en vertu de la passion future et par la foi, dont la circoncision était le témoignage. Ce quij ustifiait,

(1) IH. P., q. 70, a. 4.

c'était, non la causalité physique du signe, la circoncision, mais la valeur morale de la chose signifiée, la foi : *In circumcisione autem conferebatur gratia, non ex virtute circumcisionis, sed ex virtute fidei passionis Christi, cujus signum erat circumcisio... Justitia erat ex fide significata, non ex circumcisione significante (lf* Maintenant que le Rédempteur est venu, que son Humanité existe réellement et produit physiquement la vie surnaturelle, il faut que nos sacrements soient pleins de la grâce, qu'ils la contiennent, la portent, l'engendrent physiquement. Ainsi le baptême sera un instrument physique, tandis que la circoncision n'était qu'un signe : *Baptismus operatur instrumentaliter in virtute passionis Christi, non autem circumcisio* (2).

La doctrine thomiste fait ainsi nettement ressortir l'économie des deux alliances. Dans l'ancienne, le Christ n'agit que moralement, c'est à dire que la grâce est conférée en vue de ses mérites futurs : donc les sacrements ne doivent être que des causes morales ; danslaloi nouvelle, il existe etil agit physiquement : donc les sacrements doivent être des causes physiques.

(1) HI. P., q. 70, a. 4.
^2} *Ibid.*

Les difficultés qui impressionnent tant nos adversaires sont-elles si redoutables? Y a-t-il quelque répugnance à ce que des rites sensibles institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ soient les instruments physiques de la grâce? La question métaphysique est déjà résolue dans nos thèses précédentes. Nous savons que la vertu instrumentale peut traverser un être ou un signe sensible pour atteindre un effet spirituel (1). La distance n'est pas un obstacle, car Dieu, cause principale, présent dans les âmes et présent dans les sacrements, peut, malgré toutes les distances, porter,projeter, appliquer sur le sujet l'action du rite sacré (2). L'opération préalable ne sera pas difficile à trouver : laver le corps, l'oindre, le nourrir, etc., voilà un concours naturel que l'agent infini peut élever et transformer.

On a répliqué que le sacrement ne peut pas opérer physiquement, puisqu'il n'existe plus au moment où la grâce est produite.

L'objection ne nous semble ni redoutable ni même bien sérieuse. Le rite efficace existe dans son terme et dans son complément définitif, lorsque la dernière syllabe est prononcée ; la

(1) Voir le chapitre premier.
(2) Voir plus haut p. 108 et suiv.

signification de la forme étant simple, bien que tous les mots ne soient pas proférés à la fois, la vertu sacramentelle aussi est simple et produit son effet physique au dernier instant (1).

Il nous faut signaler une autre objection, à laquelle on attache une haute importance et qui suffit, dit-on, pour renverser tout l'échafaudage thomiste. Certains sacrements reçus avec de mauvaises dispositions revivent plus tard et produisent la grâce, au moment où l'obstacle est enlevé. Il est clair que, dans ce cas, ils n'opèrent pas physiquement, puisqu'ils n'existent plus.

Voici la réponse traditionnelle : Pour les sacrements qui impriment un caractère la difficulté semble écartée, puisque le caractère peut concourir physiquement à la production de la grâce. Il est bien vrai que, selon le mode ordinaire, la grâce sacramentelle n'a pas besoin de passer par cet intermédiaire, mais, quand les sacrements n'existent plus, ils peuvent encore agir par la vertu qu'ils ont laissée dans le caractère indélébile, comme la cause survit dans l'influence qui reste d'elle. Telle est la solution de saint Thomas; elle nous parait vraiment

(1) HI. P., q. 78, a. 4, ad. 3, cité plus haut, p. 133.

satisfaisante (1). Pour les autres sacrements, on répond qu'ils ont déposé dans la volonté, qui s'était déterminée à les recevoir, des impressions et des vestiges, et que Dieu peut encore s'en servir pour produire la grâce. Quoique plus mystérieuse, cette explication n'est pas dénuée de valeur.

Mais admettons que, dans ces cas extraordinaires, la causalité soit purement morale, notre thèse est-elle pour cela condamnée? On nous objecte une exception, et l'on croit triompher et l'on s'étonne que nous répondions aussi par une exception!

— Un même sacrement, réplique-t-on, n'a pas deux manières d'agir.

— Le mode d'opérer est unique si les conditions sont les mêmes ; si elles changent, il est naturel que le mode soit différent. Quand les sacrements existent physiquement, leur causalité est toujours physique; s'ils n'existent que moralement, leur causalité ne sera que morale. Où est l'illogisme?

(1) « Ad tertiam quæstionem dicendum quod in baptismo imprimitur character, qui est immediata causa disponens ad gratiam, et ideo, cum fii'*·" non auferat characterem, recedente fictione quæ effectum characteris impediebat, character, qui est præsens in anima, incipit habere effectum suum, et ita baptismus, recedente fictione, effectum suum consequitur ». IV. *Dist. i,* q. 3, a. 2, quæstiunc. 3.

Les opinions ici sontiibres. Nous comprenons qu'on puisse être d'un avis contraire, mais il nous semble que la doctrine thomiste fait mieux ressortir l'excellence et l'harmonie des sacrements.

Ainsi expliqués, nos rites divins sont bien le prolongement de l'incarnation. On entend parfois des âmes exprimer le désir, d'ailleurs bien légitime, de posséder une relique de Notre-Seigneur. Elles ont plus que cela dans les opérations sacramentelles. Jésus est là qui passe, et on peut encore le toucher; ce sont plus que des franges de son manteau qu'il nous donne, ce sont des reliques de son cœur... Les Hébreux, après le passage de la mer Rouge, se trouvant sans eau dans le vaste désert, demandèrent un miracle à Moïse. Le thaumaturge prit sa verge, instrument des grandes merveilles, et frappa la pierre du rocher; il en jaillit une source d'eau vive. *Petra autem erat Christus* (1). Cette pierre signifiait le Christ, et, en particulier, le Sacré-Cœur. Elle fut frappée sur le Calvaire, et il s'en échappa un fleuve de vie. On a lu cette page émouvante del'Evangile. Jésus vient de rendre le dernier soupir, sa tête s'est inclinée sur sa

p) J *Cor.,* x, 4.

poitrine, son cœur ne bat plus, et cependant le Rédempteur nous aime encore. Le cœur est ouvert par la lance du soldat, afin d'épancher sur le monde ce sang· et cette eau qui représentent nos sacrements *.Aperuit,ut illic quodammodo vitæ ostiumpanderetur, unde sa,cramenta Ecclesiæ manaverunt, sine quibus ad viiam quæ vera vita est non intratur* (1). C'est dire que nos rites et nos saints mystères tirent leur efficacité de la passion du Sauveur, et qu'ils nous unissent à lui comme des reliques qui viennent des régions du cœur les plus sacrées et les plus aimantes (2).

Le Crucifiédu Golgothaest devenu l'immortel vivant des siècles. Ses sacrements ne sont pas des reliques inertes, ils sont comme sa vie, ils sont ses propres actions, qu'il renouvelle toujours et partout. Les ministres et les sacrements sont les instruments sensibles, le Christ est celui quiparle,qui agit,qui consacre,qui absout, qui guérit. Voici un humble prêtre dans l'exercice de ses sublimes fonctions. Le monde, qui lui lance des injures et des sarcasmes, ne se doute pas que cet homme tient la clef du ciel

(1) S. Augustinus, Tract. 120 *in Joan.* n“ 2, P. *L.* XXXV, 1953. Voir aussi ses commentaires sur le ps. 40 et le ps. 56.
(2) Cf. S. Thomas., 111. P. q. 62, a. 5.

et porte la vertu de l'infini. La majesté du temps et celle de l'éternité couvrent sa tête ; il verse un peu d'eau, fait une onction, dit quelques paroles. Le sublime est là !... Ces actions, ces paroles sont saisies soudain par une puissance invisible, Dieu s'empare de ce signe, il en fait le véhicule de sa vertu, il le féconde, le remplit, le charge de vie surnaturelle, et, à l'instant où le rite saint touche le corps, la grâce touche l'âme et l'âme touche Dieu. Telle est la dignité du prêtre ; voilà cette merveille des sacrements que l'intelligence humaine est incapable de comprendre et d'expliquer (1). Voilà les miséricordieuses inventions que Dieu renouvelle sans cesse, avec une incroyable prodigalité, en faveur de cette pauvre créature humaine, qu'il a aimée jusqu'à l'excès!

III

Corollaire : le prêtre instrument physique

On voit comment le prêtre est grandi dans notre théorie. Si les sacrements ont une telle effi-

(1) Catechism. Conc. Trid. *De Sacramentis,* n. 26,

cacité, le ministre qui les donne et qui les fait doit être l'organe physique de Jésus-Christ, son coopérateur efficace, en quelque sorte sa bouche et sa voix : *sacerdos alter Christus.*

Les quelques considérations qui suivent achèveront de mettre en relief le rôle instrumental du prêtre.

L'action sacerdotale est essentiellement ministérielle. Elle s'exerce par le caractère, qui nous met en contact avec le Pontife éternel et nous donne, en quelque sorte, la physionomie, les traits, la figure de Jésus (1). Qu'il nous soit permis de rappeler à ce sujet ce que nous avons dit dans un autre travail (2) : « Jésus-Christ a été constitué prêtre par l'union hypostatique : la grâce d'union est cette onction joyeuse (3) qui a sanctifié l'Humanité du Verbe; toute l'huile de la divinité s'est répandue dans le Christ, qu'elle a pénétré et embaumé. En vertu de ce sacre, il est roi et pontife pour l'éternité, et, dès le premier instant de l'incarnation, il a commencé l'exercice de ce ministère dont il accomplira sur la croix le dernier acte sacri-

(1) « Per characterem ipsi Christo configuramur. » Suppleor, q. 40,a. 5, ad. 2.

(2) *La Fraternité du sacerdoce et de l'état religieux,* p. 14.

(3) « Unxit te Deus, Deus tuus, oleo lætitiæ præ consortibus tuis. » Ps. XLIV, 8.

ficatoire. Puisque le caractère de l'ordination nous fait participer au sacerdoce de Jésus-Christ, il doit nous donner une participation accidentelle de l'union hypostatique. Comme la personne divine a oint l'Humanité qu'elle s'est unie, ainsi le caractère, onction d'allégresse, consacre le ministre des autels; comme les actions de l'Humaiiité sainte deviennent celles de la personne divine, ainsi les actions du prêtre deviennent, en quelque manière, celles de Jésus-Christ. »

Quelle est donc cette féconde puissance du caractère? Ce n'est pas un simple signe ou une pure relation, comme le pense Scot, mais une réalité qui s'imprime dans l'âme, *animæ impressum,* et y demeure éternellement, disent les conciles de Florence et de Trente. C'est bien une qualité physique, car est-il intelligible qu'une relation ou un être moral se gravent sur la face des âmes? Et, puisqu'elle dépose en nous des énergies qui nous rendent aptes à opérer des eHets surnaturels et à donner au monde les choses divines, on doit conclure, avec saint Thomas et son école, que c'est un principe actif : *Secundum se consideratus habet rationem principii* (1).

(1) Hi. P., ([.63, a. 2, ad. 4.

C'est une faculté infuse, qui nous permet d'exercer validement les actes du sacerdoce. Comme la faculté naturelle nous donne le pouvoir physique d'agir à notre gré, le caractère nous confère la puissance physique d'accomplir les actes sacramentels quand nous voulons. Une différence notable cependant est à signaler : la faculté naturelle contient, porte et produit Pacte comme cause principale, le caractère ne nous prépare qu'au concours instrumental. U nous donne ce droit que, lorsque nous voulons user de notre faculté sacerdotale, Dieu aussitôt et infailliblement élève notre action et l'associe à son œuvre surnaturelle.

Par le caractère nous sommes subordonnés à Jésus-Chaist, comme en lui l'Humanité était l'instrument du Verbe (1) ; et, quand le caractère entre en mouvement, notre action ministérielle concourt à la production de la grâce, comme lés actions de la nature humaine participaient aux œuvres de la personne divine, guérison des ma-

(1) U ne faudrait, sans doute, pas pousser trop loin cette comparaison, mais elle est fondée : le caractère, étant une initiation au sacerdoce du Christ, peut être appelé une participation accidentelle de l'union hypostatique, puisque c'est en vertu de cette union que Notre-Seigneur est prêtre,

lades, résurrection des morts, justification des pécheurs.

Ces explications nous auront fait comprendre aussi la différence qui existe entre la grâce sanctifiante et le caractère. La grâce est une habitude surnaturelle, qui n'agit point par elle-même, mais qui nous confère un être nouveau ; le caractère est une puissance, une faculté surnaturelle, qui nous permet de poser des actes ministériels. La grâce nous fait participer à la nature de Dieu, nous introduit dans sa famille, nous rend ses amis, ses enfants, ses héritiers ; le caractère nous fait participer au sacerdoce de Jésus-Christ. La grâce est la cause première des œuvres salutaires et méritoires; le caractère est le principe immédiat en vertu duquel nous exerçons *validement* les actes de la hiérarchie. Nos opérations sacerdotales peuvent et doivent être méritoires, mais c'est en vertu de la grâce et non du caractère.

Pour quiconque a bien saisi la notion du caractère, il est manifeste que la causalité du prêtre est instrumentale et physique : instrumentale, car ce n'est point par notre propre nature que nous produisons l'effet sacramentel ; physique, car l'activité d'une puissance physique ne saurait être purement morale. Le caractère, prin-

cipe actif, faculté divine, déploie en nous des énergies physiques qui, subordonnées à l'action du premier Pontife, atteignent les âmes et leur portent la vertu qui les sanctifie.

Qu'on se rappelle, d'autre part, les principales actions que le prêtre exerce par le caractère. L'une tombe sur le corps naturel de Jésus-Christ, c'est la consécration, et nous avons montré que les paroles sacerdotales possèdent une efficacité créée, physique, instrumentale, qui concourt au miracle de la transsubstantiation. L'autre action s'exerce sur le corps mystique du Sauveur, par l'absolution sacramentelle. Nous avons vu que le prêtre est le vrai juge qui remet réellement le péché comme instrument de Dieu, qu'il concourt physiquement à la résurrection du pécheur et à la production de la grâce.

Nous savons enfin que le prêtre parfait, l'évêque, est une cause physique, qui engendre des coopérateurs semblables à lui.

Ces propositions étant déjà démontrées, il nous reste à remercier Notre-Seigneur d'avoir institué le sacerdoce catholique, ce char sacré qui porte Dieu à travers les âges, ce trône d'or sur lequel réside le Christ au milieu des enfants

des hommes, jusqu'à la consommation des siècles (1).

IV

La causalité intentionnelle.

Le cardinal Billot et ses disciples, Bellevüe, Van Noort, Horace Mazella, etc., tout en déclarant la causalité morale insuffisante, ne vont pas jusqu'à professer l'efficacité physique.

Cette opinion ayant été exposée et réfutée longuement par le R. P. Pègues dans la *Revue Thomiste,* nous ne voulons pas reprendre ici ce travail; nous nous bornerons à un rapide examen. Deux assertions principales résument la théorie désormais célèbre : la vertu instrumentale par laquelle opèrent les sacrements n'est pas physique, mais intentionnelle ; 2°, l'action des sacrements n'atteint pas la grâce elle-

(1) Sur ce sujet delà causalité sacerdotale voir S. Thomas, III. P., q. 63, q. 78, a. 4, q. 84, a. 3, avec les thèses correspondantes des commentateurs : Cajétan, Jean de S. Thomas, Gonet, etc. Voir aussi dans le *Supplément* ce qui a trait au pouvoir des clefs, qq. 17-20, et au sacrement de l'Ordre, qq. 34-40.

même, mais plutôt une disposition qui exige la grâce.

Première assertion. La causalité intentionnelle n'est pas d'ordre physique, elle imprime ou excite une image dans les sens, elle éveille une intelligence, elle lui porte une pensée ou une prescription. Les sacrements étant des signes,., ils. ont la vertu de notifier les concepti.pns de l'esprit, et, signes pratiques de la grâce, ils tirent leur efficacité de l'institution et du commandement de Notre-Seigneur.

Ils sont donc des instruments de ce genre intentionnel; leur vertu n'est pas une entité physique, mais quelque chose de rationnel qui se limite à la sphère de la connaissance.

On signale un exemple de cette causalité dans les paroles par lesquelles le Souverain Pontife, au consistoire, publie les nouveaux évêques : non seulement elles signifient la collation de la dignité épiscopale, mais elles la produisent quant au pouvoir de juridiction. C'est de cette manière que la vertu intention nelledanslessacrementsatteint l'effet intérieur.

Nous avons déclaré nous-même, dans notre premierchapitre, que tout instrument implique une certaine intention, et cela estencore plus vrai des instruments qui sont déjà des signes sen-

sibles et pratiques. Saint Thomas, en comparant l'influence instrumentale à la parole qui porte notre pensée (1), en mentionnant l'institution et le commandement de Notre-Seigneur, *ex ejus mandato* (2), suppose quelque chose d'intentionnel dans nos rites sacrés. Nous admettons, nous aussi, que leur causalité dépend de l'institution de Jésus-Christ, législateur du Nouveau Testament. Mais c'est ici qu'il faut dénoncer l'équivoque du mot *intentionnel;* si l'on veut par là exclure l'efficacité réelle et la vertu physique, on s'éloigne certainement de saint Thomas.

Il suffit de relire les passages du Docteur angélique que nous avons rapportés. La causalité des sacrementsest physique, comme la causalité de l'Humanité sainte, comme la communication de la nature divine et de la nature humaine en Jésus-Christ sontphysiques (3). L'action de l'instrument est du même ordre que celle de l'agent principal. Il est manifeste que l'activité de Dieu pour produire la grâce n'est pas quelque chose de purementidéal ; donc, si les sacrements sont les instruments de Dieu, ils exercent une

(1) III. P., q. 62, a. 4, ad. 1.
(2) III. P., q. 78, a. 4.
(3) Q. 27, *De veritate,* a. 4. — III. P., q. 43, a. 2, q. 62, a. 5.

action physique, comme est physique l'influence du bâton agité par la main (1). Groira-t-on que saint Thomas n'a en vue qu'une vertu de l'ordre rationnel, en décrivant avec tant de précision cette force mystérieuse dont l'être physique est incomplet, *non habet esse completum in natura;* qui est tout transitoire comme le mouvement, *sicut et motus est actus imperfectus* (2) ?

Est-ce que le mouvement n'appartiendrait qu'à l'ordre de la connaissance, sans réalité physique? La vertu créée, efficiente, qui concourt au miracle de la transsubstantiation, *creata efficiens, conversiva* (3), ne signifierait qu'un être intentionnel se rapportant uniquement à la sphère de la connaissance? Inutile de revenir sur des textes déjà commentés .

Avec une causalité limitée et d'ordre rationnel, on n'expliquera jamais les paroles si expressives des Pères, qui revendiquent pour nos rites la vertu de faire germer et naître le chrétien; les déclarations des conciles, qui reconnaissent au prêtre le pouvoir réel de remettre les péchés, à l'évêque le pouvoir générateur

(1) ni. P., q. 62, a. 1.
(2) *Ibid.,* a. 4.
(3) Cf. KI. P., q. 78, a. 4, expliqué plus haut.

du sacerdoce, à tous nos sacrements une efficacité réelle, synonyme d'efficacité physique (1).

L'explication nouvelle détruit la vraie notion d'instrument et enlève toute causalité positive aux rites surnaturels. L'instrument doit recevoir, au moment où il est appliqué, une influence qui le fortifie, des énergies nouvelles qui le rendent plus efficace, plus actif, sans quoi il restera condamné à une perpétuelle inertie. L'être intentionnel dont on parle est purement extrinsèque, il ne confère aucune force intérieure à l'instrument : le signe sensible sera donc vide et inefficace. L'intention, la députation, ou l'institution du législateur, ne suffisent pas pour appliquer, elles ne donnent que *l'aptitude;* il faut, en outre, une activité intrinsèque, qui tire l'instrument de son état statique et le mette en *exercice.* Avec la théorie de la vertu intentionnelle, la causalité des sacrements est tout entière dans leur institution; ils n'ont donc pas une causalité nouvelle au moment où ils sont conférés. L'institution et la députation étant déjà faites par Notre-Seigneur, toute l'activité sacramentelle a été posée à l'ori-

(1) Voir plus haut, II. Voir aussi dans notre premier chapitre ce que nous avons dit de la vertu, intentionnelle au sens thomiste.

gine. Leur rôle unique aujourd'hui est de parler à notre esprit : c'est-à-dire qu'ils n'ont plus d'efficacité intrinsèque actuelle ; c'est nier la causalité *ex opere operato,* que les partisans de cette théorie défendent cependant avec tant d'énergie (1).

(1) On croit trouver la théorie de la vertu intentionnelle dans ce texte où saint Thomas compare l'influence instrumentale à la parole qui porte notre pensée, III P., q. 62, art. 4, ad 1. « Mais la pensée de saint Thomas est tout autre. Il use d'une simple comparaison pour nous faire entendre qu'une vertu spirituelle peut être subjectée transitoirement dans un être corporel : que cette vertu soit d'ordre intentionnel, comme dans le phénomène de la parole où il s'agit de porter *intentiones mentis ;* ou qu'elle soit d'ordre physique, comme dans les sacrements, qui ne sont plus ordonnés à porter les conceptions même pratiques de l'intelligence divine à une autre intelligence, mais qui doivent causer, sous la motion divine dans un sujet spirituel, cette réalité d'ordre spirituel mats éminemment physique qui s'appelle la grâce. » Th. Ptours, *Revue Thomiste,* t. XI, p. 70'2. — « On s'appuie sur l'adage classique : *sacramenta significando causant.* On s'appuie aussi sur cette parole, empruntée à saint Augustin, que nos sacrements atteignent l'âme *in quantum fide creduntur.* C'est étrangement abuser do ces formules, dont le sens ne saurait être douteux. A les vouloir entendre de cette manière, il deviendrait tout à fait impossible d'expliquer l'action du baptême dans l'âme de l'enfant Incapable de saisir le sens ou la signification du sacrement. Lorsque saint Thomas et les théologiens disent que nos sacrements causent en tant qu'ils sont signes — *significando causant* — le vrai sens de la formule est que l'action du sacrement dans l'âme est conforme à l'action symbolique du sacrement au dehors : c'est ainsi que l'ablution corporelle, qui constitue le baptême, cause et produit l'ablution spirituelle qu'elle symbolise. Mais l'une et l'autre, et l'action extérieure et l'action intérieure, sont le fruit d'une vertu physique. » *Ibid.,* p. 704.

Cette action intentionnelle n'est pas, en effet, autre que celle du signe : ainsi, pour nous servir de l'exemple cité, les paroles pontificales, au consistoire ne sont pas la cause proprement dite du pouvoir des évêques, mais seulement le signe de la volonté du Pape, laquelle confère effectivement la juridiction.

Seconde assertion. On ajoute que l'action du sacrement n'atteint pas la grâce elle-même, mais une disposition quil réclame la grâce elle-même. Il faut distinguer dans les sacrements trois choses pleines de mystères : *sacramentum tantum,* ce qui est signe seulement, c'est-à-dire le rite sensible, symbole de l'effet intérieur; *res tantum,* ce qui est seulement chose signifiée, c'est-à-dire la grâce représentée par le signe extérieur; *res et sacramentum,* ce qui est d'abord signifié par le sacrement et qui est à son tour le signe d'un effet ultérieur, par exemple le caractère dans les sacrements qui l'impriment : il est signifié par les cérémonies du baptême et de l'ordination, et il est signe de la grâce intérieure. La causalité du sacrement atteint *res* et *sacramentum,* laquelle exige la grâce. C'est ce que ces auteurs appellent *operari instrumentaliter dispositive* .'le sacrement est chose dispositive, non cause perfective de la grâce. Nous savons

bien que tout instrument doit exercer une opération préalable qui *dispose* à l'action de l'agent principal; mais cette efficacité lui est innée, naturelle, lui convient par sa vertu propre. L'activité instrumentale, nous l'avons démontré (1), est celle qui coopère à *tout* l'effet de l'agent supérieur; l'action de l'instrument et celle de la cause principale ne se séparent pas, il n'y a qu'une seule passion et qu'un seul terme. Il ne faut donc pas mettre d'un côté l'effet instrumental des sacrements et de l'autre l'effet propre de Dieu : c'est une seule et même réalité. Si l'on concède que nos rites sont les instruments de Dieu au sens rigoureux du mot, il faut confesser qu'ils atteignent l'effet *total* de la cause principale, et le caractère et la grâce. Ainsi l'exige la notion vraie de l'instrument. « La causalité physique dispositive ne peut se justifier par aucun exemple valable tiré de la nature; elle n'explique pas suffisamment comment les sacrements sont causes de la grâce ; les faits sur lesquels on essaye de l'édifier ne servent qu'à mettre en relief la condition bornée des sacrements comme causes instrumentales et par là rehaussent leur analogie

(1) Ch. i, § in.

frappante avec les autres causes instrumentales naturelles, lesquelles sont toutes perfectives de l'eflet de l'agent principal (1) ».

D'ailleurs, si l'action des sacrements va jusqu'au caractère lui-même, *qui est spirituel,* pourquoi n'atteindrait-elle pas la grâce? La difficulté n'est pas autre pour la grâce que pour le caractère.

Nous ne suivrons pas le théologien romain dans son exposition au sujet de *res et sacramentum* pour les divers sacrements. Sa tentative est condamnée à l'insuccès, parce qu'elle ne sauvegarde pas la dignité des sacrements, telle que l'enseigne la tradition. Si les Pères et les conciles ont tant exalté ces effets admirables, ce n'est point parce que l'action sacramentelle produit une disposition, mais parce qu'elle donne la grâce, fait naître le chrétien, ressuscite le pécheur. Il ne nous appartient pas de changer les termes des conciles, nous devons lire : *Sacramenta nooæ legis ex opere operato conferunt gratiam, ei rum* pas; *Dispositionem ad gratiam.*

Il y a cependant une autre explication — thomiste celle-ci — de la célèbre formule :

(1) Aurelius Unterleidner, *Revue Augustinienne,* 1S mal 1905,

operari dispositive ad gratiam, et la voici : Nos rites liturgiques produisent, comme effet immédiat, une grâce sacramentelle qui est une disposition à la grâce sanctifiante. Pour bien saisir la pensée de saint Thomas sur ce point, il faudrait préciser tout d'abord la notion de cette grâce qu'il a en vue. Bien qu'il n'admette pas plusieurs espèces dans la grâce *gratum faciens,* — c'est-à-dire celle qui confère le don de plaire au Seigneur — le Docteur angélique distingue soigneusement la grâce sacramentelle de la grâce sanctifiante. La première a pour objet principal et immédiat d'enlever les défauts et les empêchements qui proviennent du péché; l'autre, celle des vertus et des dons, nous attache à Dieu et nous incline au bien surnaturel. Mais par le fait qu'elle écarte tous les obstacles, la première est une disposition à la seconde, elle l'appelle nécessairement par une sorte d'harmonie et de connexion infaillible. Telle est donc la pensée du Maître. Les sacrements sont bien des instruments physiques et ils atteignent bien directement la vie surnaturelle elle-même. Mais cette grâce qui est leur effet propre, c'est la grâce sacramentelle, et elle se diversifie dans les divers sacrements; comme elle est liée avec la grâce sanctifiante, ils produisent infailliblement celle-

ci, quoique d'une manière indirecte et médiate. C'est ainsi que s'expliquent les paroles du saint Docteur (1) : *Non perveniunt directe et immediate ad ipsam gratiam de qua nunc loquimur (gra-*

(1) Voici les divers textes de saint Thomas qui se rapportent à cette question. « Gratia sacramentalis, quæ est principalis effectus sacramenti, quamvis habeat connexionem cum gratia quæ est in virtutibus et donis, tamen est alia ab ea; quia gratia sacramentalis per&cit removendo primo et principaliter defectum ex peccato consequentem, sed gratia virtutum et donorum perficit inclinando ad bonum virtutis et doni. » IV *Sent.* q. 2, a. 2, q. 1, ad. 2. — « Gratia gratum faciens differt a gratia quæ est proprius effectus sacramentorum, tamen est ei connexa; unde in sacramentis principaliter datur gratia sacramentalis, quæ differt in diversis sacramentis; et per consequens gratia virtutum e.t donorum, quæ est communis in omnibus sacramentis. » *Ibici.,* q. 2, a. 2, q. 2. — « Virtutes et dona nomen speciale habent propter hoc quod actus ad quos ordinantur sunt manifesti unde secundum nomen a gratia distinguuntur. Defectus autem peccati contra quos sacramenta instituuntur latentes sunt : unde sacramentorum effectus nomen proprium non habent; sed nomine graiiæ nominantur. Dicuntur enim gratiæ sacramentales ; et penes has sacramenta distinguuntur sicut penes proprios effectus. Pertinent autem isti effectus ad gratiam gratum facientem, quæ istis effectibus conjungitur; et sic cum propriis effectibus habent effectum communem, qui est gratia gratum faciens, *quæ etiam, per sacramentum et non habenti datur et habenti augetur.* » Q. 27, De *Verit.,* a. 5, ad. 12. — « Quarto modo quando similitudo effectus non secundum eamdem rationem nec ut natura quædem, nec ut quiescens sed per modum cujusdam defluxus est in causa : sicut similitudines effectuum sunt in instrumentis, quibus mediantibus defluunt formæ a causis principalibus in effectus. Et hoc modo gratia est in sacramentis, et tanto minus quanto sacramenta non perveniunt directe et immediate ad ipsam gratiam de qua nunc loquimur, sed ad proprios effectus, qui dicuntur gratiæ sacramentales, ad quos sequitur infusio gratiæ gratum facientis vel augmentum. » *Ibid.,* a. 7.

tiam sanctificantem). De la sorte les grâces sacramentelles sont les effets propres de chacun des sacrements, la grâce des vertus et des dons est l'effet commun à tous.

Cette interprétation permet de résoudre les objections courantes et elle a l'avantage de suppléer à une lacune. Certains théologiens,en effet, ne s'étaient pas assez préoccupés des textes où saint Thomas appelle les sacrements des causes dispositives, *causae disponentes* (1);d'autres ont eu raison de signaler l'importance de cespassages. Notre théorie en donneune simple et claire explication.Oui,les sacrements produisent un effet qui est une disposition à la grâce, et Ton peut dire cependant qu'ils causent la grâce elle-même; ces deux manières de parler, qui semblent s'exclure, ne font que se compléter l'une l'autre : ce qui est produit immédiatement, c'est la grâce sacramentelle, qui est une disposition infaillible à la grâce sanctifiante et celle-ci est donnée aussi par le sacrement.LesThomistes ne se sont donc pas mépris sur la penséeduMaître.Commeils ne jugeaient pas/utile d'insister pour le moment sur la distinc-

(1) « Respectu primi effectus sunt sacramenta causae aliquomodo efficientes, sed *respectu secundi effectus* (gratiae) *sunt causae disponentes* » IV. *Sent.*, Dist. 1, q. 1, a. 4, q. 1.

tion entre la grâce sacramentelle et la grâce des vertus et des dons — attendu qu'elles sont connexes et unies, — ils ont pu affirmer en toute vérité que la causalité du sacrement atteint la grâce elle-même.

Il n'entre pas dans notre plan de discuter les divers systèmes des théologiens sur la nature de la grâce sacramentelle.

Il est certain, en tout cas, qu'elle ne va pas sans la grâce sanctifiante : la grâce sacramentelle est celle qui enlève les obstacles provenant du péché; or, il est impossible d'écarter le péché sans la grâce sanctifiante.

Les sacrements, qui confèrent la grâce sacramentelle, doivent donner aussi la grâce habituelle, la première comme effet propre, la. seconde comme effet commun. Aussi bien saint Thomas affirme-t-il que la grâce des vertus et des dons est — non seulement exigée ou conférée à l'occasion du sacrement,— mais *donnée,* ou augmentée *par* le sacrement lui-même : *Gratia gratum faciens, quæ etiam per sacramentum el non habenti datur et habenti augetur.*

Les divers passages du Maître convergent tous vers une même conclusion : nos divins rites sont des causes physiques et cette efficacité atteint la grâce elle-même. Dans ses commen-

taires sur les *Sentences,* son exposition est plus subtile, plus compliquée : la grâce sacramentelle est produite comme effet propre, la grâce des vertus et des dons comme effet commun; les *Questions disputées* reviennent sur ces distinctions, mais en faisant bien remarquer que la grâce sanctifiante est conférée *aussi par le sacrement;* dans la *Somme,* enfin saint Thomas simplifie la thèse, débarrasse son sujet de cette distinction entre les causes dispositives et les causes perfectives, et se contente d'établir que les sacrements contiennent et produisent la grâce elle-même : *Utrum sacramenta novæ legis contineant gratiam; utrum in sacramentis sit aliqua virtus gratiæ causativa* (1).

Il peut rester quelques obscurités sur les premiers écrits du saint Docteur, mais nous ne pensons pas qu'ils soient en contradiction avec la *Somme.* Peut-être faut-il concéder, avec les PP. Pègues et Unterleidner, que la pensée de saint Thomas a évolué. Dans ses commentaires il reproduit le sentiment commun des Maîtres, sans avoir encore d'opinion à lui; à l'époque où il rédige la *Somme,* ses idées ont mûri, sa conviction personnelle est faite, et elle a pour

(1) III. P., q. 62, aa. 3 et 4.

expression définitive : *Sacramenta novæ legis conferunt gratiam.*

Que sa théorie sacramentaire ait évolué ou non, il est certain qu'elle a été simplifiée, unifiée dans la *Somme,* qu'elle est devenue par là même plus belle, plus profonde.

Pour simplifier nous aussi avec le saint Docteur, nous pensons qu'il faut débarrasser la théologie de la distinction désormais vieillie entre les causes dispositives et les causes perfectives, et conclure simplement que les sacrements de la nouvelle loi sont causes physiques de la grâce et atteignent la grâce elle-même (1).

(1) Auteurs à consulter :

S. Augustin, dans ses livres contre les Donatistes, ses commentaires sur les psaumes, ses traités sur saint Jean.

S. Thomas, dans les divers passages que nous avons cités.

Cajbtan, comment, in 111. P., q. 62.

Jean de S. Thomas, *Cursus Theologicus,* in III. P.,q. 62.

Suarez, Disp. IX.

Salmanticenses, Disp. IV, dub. 3-4.

Gonet, Disp. III, a. 2.

Billuart, Dissert. Ill, a. H.

Franzelin, Thés. XI.

Perriot, *De Sacramentis.*

Bucceroni, *Commentarius de sacramentorum causahtate.*

De Augustinis, Thés. XVIII.

Billot, Thés. VII. et son article dans le *Divus Thomas,* mars 1904.

Buonpensiere, in 111. P., q. 62.

Neveu, *Divus Thomas,* janvier 1904.

Pègues, *Revue Thomiste,* janvier et juillet 1904.

Aurelius Unterlbidner, *Revue Augustinienne,* 13 avril et 15 mai 1903

Hugon, *Tractatus Dogmatici,* vol. *De. Sacramentis,*

Il nous suffit d'avoir montré comment la doctrine de la causalité instrumentale honore le Christ et relève l'homme, et combien il doit être doux au chrétien d'unir l'harmonie de son cœur à l'harmonie des sacrements pour louer Dieu.

CHAPITRE V

TA CAUSALITÉ INSTRUMENTALE DANS LES MIRACLES

I

Le sentiment des saints Docteurs

Nous avons passé en revue les principales applications théolog'iques de la causalité instrumentale. Pour ne rien omettre, il nous faut dire quelques mots des miracles. Ici nous serons plus brefs, le sujet ayant déjà été traité pour ce qui concerne le Thaumaturge de l'Évangile. Nous avons montré la part que l'Humanité a prêtée au Verbe pour l'accomplissement de ces sublimes théophanies; il nous reste à examiner si les anges, les saints et les créatures matérielles, ont aussi une coopération physique

à l'œuvre propre de Dieu. La question ne manque pas d'intérêt; les grands Docteurs de l'Eglise, saint Augustin, saint Grégoire le Grand, saint Thomas, ont jugé utile de s'en occuper.

« Il y a, dit ce dernier, trois manières dont les créatures peuvent concourir à un miracle. D'abord, en l'obtenant par leurs prières, et ce rôle convient aux hommes aussi bien qu'aux célestes esprits. En second lieu, en disposant la matière sur laquelle doit s'exercer la vertu du Tout-Puissant : ainsi l'on dit que les anges, au jourdela résurrection, recueillerontla poussière d'ossements dans laquelle Dieu soufflera de nouveau la vie. Ce mode n'appartient qu'aux anges : les âmes humaines, qui doivent agir par l'intermédiaire de leur propre corps, ne peuvent mouvoir de la sorte le monde matériel. En troisième lieu, par une coopération physique. Saint Augustin(1) signale ce mode, mais sans se prononcer. Les miracles, dit-il, sont produits ou par Dieu directement, ou bien à la prière de ses saints, ou bien encore par une coopération de ses serviteurs et par un mode incompréhensible à l'intelligence

(1)Cf. *De Civi/ale Dei,* lib. XXII, c. ix. Ailleurs cependant, *In Psalm.* 130, saint Augustin se montre plus affirmatif.

des mortels : *Sive aliis modis qui nullo modo comprehendi mortalibus possunt.* Saint Grégoire va plus loin, et il conclut que les saints, même de leur vivant, opèrent des miracles, non pas seulement par la causalité morale de leurs prières, mais par un vrai pouvoir, c'est-à-dire par l'efficacité réelle d'une coopération physique. Il prouve son assertion de deux manières. D'abord, par une raison de convenance : si les hommes ont reçu le pouvoir de devenir les enfants de Dieu, pourquoi ne recevraient-ils pas la puissance d'opérer les merveilles divines? Ensuite, par des exemples : nous voyons que les miracles des saints ne sont pas toujours attribués à leurs mérites ou à leur intercession. Ainsi, l'action de Pierre sur Ananie et Saphira n'est précédée d'aucune prière; saint Benoît jette les yeux sur un homme enchaîné, et au même instant les liens tombent avec un telle rapidité qu'aucune habileté humaine ne saurait l'imiter. Donc les saints possèdent quelquefois un pouvoir réel pour faire des prodiges (1). »

Saint Thomas, expliquant la pensée du grand Pape, fait remarquer que ce don, ou charisme des miracles et des guérisons, n'est pas une

(1) Cf. S. Gregob., H. *Dialog.*, c. xxx.

qualité permanente dont les thaumaturges se servaient au gré de leur volonté : ce qu'ils désirent n'est pas pas toujours accordé; — pas plus que les prophètes ne peuvent prophétiser à leur guise. C'est une sorte de vertu imparfaite, intentionnelle, transitoire, à la façon dont la lumière est dans l'air et dont le mouvement est communiqué à l'outil. « Il ne faut pas s'étonner, ajoute le Docteur angélique, que Dieu se serve comme instrument de la créature spirituelle pour opérer des effets miraculeux sur la nature sensible, puisqu'il prend comme instrument la créature corporelle pour sanctifier les substances spirituelles, ainsi que cela se passe dans les sacrements (1). »

La pensée de saint Thomas est ici très explicite : c'est bien la causalité instrumentale physique qu'il requiert, puisqu'il l'appelle une forme imparfaite, intentionnelle, et qu'il la compare à la motion qui traverse l'instrument et à l'efficacité physique de nos sacrements.

C'est déjà beaucoup pour une opinion théologique d'avoir été enseignée par ces deux puissants génies de la tradition, Grégoire le Grand et Thomas d'Aquin. Elle s'appuie, en outre, sur

ÇA) Qi· *Dispp., De Volentia,* q. 6, a. 4.

de solides raisons de convenance. Ces preuves, nous l'avons vu, sont très fortes s'il s'agit des miracles de Notre-Seigneur. Quant aux anges et aux saints, voici les arguments que suggère saint Thomas. Dieu est le seul auteur des miracles et des merveilles, mais il veut avoir des instruments, de même qu'il associe de nombreux ministres à son gouvernement universel. Les anges et les âmes sont des intermédiaires entre Dieu et la nature corporelle ; il est convenable que le commandement divin soit porté et comme présenté par eus à la création inférieure, et que la vertu miraculeuse passe à travers le monde spirituel ava-nt de toucher et de transformer le royaume de la matière.

II

Le témoignage des faits

Ces théories sont confirmées par les faits que nous lisons dans la vie des thaumaturges. Très souvent, Dieu exige pour opérer le miracle une action préalable de ses serviteurs : une parole, un regard, un signe de croix, un attouchement

des mains, etc.; et pour les prodiges accomplis après la mort des saints, le contact des ossements, des reliques, du tombeau, etc. Pourquoi cela? La seule explication obvie est celle de la causalité instrumentale. Ici encore, au lieu de discuter *a priori,* mettons-nous bien en face des faits.

Voici le prophète Elie devant le cadavre du fds de la veuve. « L'ayant pris des bras de la mère, il le porta dans la chambre où il demeurait, et il le mit sur son lit. Il cria ensuite au Seigneur, et il lui dit : « Seigneur, mon Dieu, avez-vous aussi affligé cette veuve qui a soin de me nourrir comme elle peut, jusqu'à faire mourir son fils? » Après cela, *il s'étendit par trois fois, en se mesurant à ce petit corps,* et il cria au Seigneur etlui dit : « Seigneur,monDieu, faites, je vous prie, que l'âme de cet enfant rentre dans son corps. » Et le Seigneur exauça la voix d'Elie ; l'âme de l'enfant rentra en lui, et il recouvra la vie (1). »

Elisée agit de même pour ressusciter le fils de la Sunamite. Il charge d'abord Giézi, son serviteur, d'aller appliquer son bâton sur le visage du mort. Mais cette action demeure

(.1) JH *Reg* , XVII, 18-22,

inefficace. « Elisée entre donc dans la maison, et il trouva l'enfant mort couché sur son lit. Il ferma aussitôt la porte sur lui, et invoqua le Seigneur. Il monta alors sur le lit et se *coucha sur l'enfant. Il mit sa bouche sur sa bouche, ses yeux sur ses yeux, et ses mains sur ses mains, et il se courba sur lui, et* la chair de l'enfant fut échauffée. Et Elisée s'éloigna, alla çà et là dans la maison, puis *il remonta sur le lit, et se coucha sur l'enfant.* Alors l'enfant éternua sept fois, et ouvrit les yeux. Elisée appela Giézi et lui dit : Fais venir cette Sunamite. Elle vint, et entra dans la chambre. Elisée lui dit : Prenez votre fils (1). »

Dans ces deux faits si dramatiques nous distinguons une triple causalité. Celle de Dieu d'abord, auteur principal : c'estlui qui est invoqué et qui, à la voix de ses serviteurs, ramène les âmes dans les deux petits corps glacés. Puis, la valeur morale du mérite et de la prière, car les deux prophètes font monter leur clameur vers le Très-Haut, et le Seigneur écoute le cri de leur foi. Enfin, la coopération physique instrumentale, par ces rites laborieux exercés sur

(1) IV *Reg.*, iv, 32-36.

les cadavres. Dieu, qui inspire aux thaumaturges ces actions extraordinaires, n'a assurément pas en vue un simple occasionnalisme, et, s'il exige ce concours physique, c'est qu'il veut avoir un instrument physique de la résurrection.

Les *Actes* nous racontent de nombreux miracles opérés par les Apôtres. « Pierre dit au boiteux : Je n'ai ni or ni argent; mais ce que j'ai, je te le donne. Au nom de Jésus-Christ de Nazareth, lève-toi et marche. Et, *l'ayant pris par la main droite,* il le souleva; et aussitôt ses pieds furent affermis (1). » — « On apportait les malades dans les rues et on les mettait sur des lits et des grabats, afin que, Pierre venant à passer, son ombre au moins couvrît quelqu'un d'eux et qu'ils fussent délivrés de leurs infirmités (2). » Ce texte reconnaît à Pierre un pouvoir distinct de son mérite et de son intercession, puisqu'on se met sur son passage pour être à portée de son action physique et se faire guérir par son contact. C'est aussi par un contact physique que saint Paul ressuscite Eutychus, à Troas. « Entraîné par le sommeil, le jeune homme était tombé du troisième étage en bas, et il fut relevé mort. Paul, étant descendu auprès de lui,

(1) *Act.* in, 6-7.
(2) *Act.* τ, 15.

s'étendit sur lui, l'embrassa, et dit : Ne vous troublez pas, car son âme est en lui... On ramena le jeune homme vivant (1). »

Ouvrons le Bullaire, les *Acta S. Sedis,* et lisons un décret de canonisation. Si certains miracles sont attribués à l'intercession du bienheureux, d'autres sont dus à une action physique du thaumaturge, de ses vêtements ou de ses reliques. Ne pouvant entrer dans cette analyse documentaire, nous nous contenterons de quelques exemples. Saint Dominique, par trois fois, touche le visage et le corps du jeune Napoléon, qu'il veut ressusciter (2). La vie de saint Thomas nous fournit plusieurs cas intéressants. Voici d'abord l'efficacité morale de l'impétration : Le compagnon de Frère Thomas souffre de la fièvre, le saint *adresse à Dieu une prière* et la maladie a disparu (3). Puis, la vertu physique instrumentale : A l'époque où Thomas prêchait dans la basilique de Saint-Pierre, une femme, atteinte d'un flux de sang, s'approche

(1) *Act.* xx, 9-13.
(2) *Vie de Saint Dominique* par la P. Lacordaire, c. xi.
(3) La liturgie dominicaine rappelle ces deux miracles dans cette antienne pittoresque :

Prece curat socium
Febrem patientem,
Et *in ora vestium*
Sanguine fluentem.

Fest. S. Thom., IL Noct., 11. ant.

de lui, *touche le bord de sa chape :* elle est guérie.

Rappelons encore ce trait de la vie de saint Louis Bertrand. Une Indienne avait le cou horriblementrongé parles écrouelles. Le bienheureux Louis, ému de compassion, fit le signe de la croix sur elle, lui mit son mouchoir autour du cou, et lui dit : « Allez, ma fdle, revenez demain, et espérez en Notre-Seigneur, qui vous guérira. Elle revint le jour suivant; le cou était si bien guéri qu'ilne restait pas même de cicatrice (1). » Le signe de la croix eut sans doute une efficacité, mais il faut reconnaître aussi la causalité instrumentale du linge, puisque la malade recouvre la santé en le portant.

Pour les miracles opérés après la mort, l'action physique des reliques est clairement démontrée. Les ossements d'Elisée reçurent cette vertu surnaturelle, car c'est à ce contact immédiat que s'accomplit un des grands prodiges de l'Ancien Testament (2). «Il arriva que quelques hommes, enterrant unmort, virent des voleurs, et jetèrent le cadavre dans le sépulcre d'Elisée. *Dès que le corps eut touché les ossements d'Elisée,* cet

(1) Voir *Vie de S. Louis Bertrand,* par le P. Faubb, c. XXVII.
(2) IV *Reg.,* xiii, 21.

homme ressuscita et se leva sur ses pieds. »

Un jeune homme était privé de tout mouvement, on l'approche des reliques de saint Pierre martyr, et, *à ce contact,* il revient à la vie (1).

Les malades qui visitent la tombe de saint Raymond de Pennafort recouvrent la santé en touchant cette poussière auguste (2).

Les faits sont si nombreux et tellement constants qu'on peut voir en cela une sorte de loi générale établie par la Cause Première de tous les miracles : les saints exerceront une double causalité; l'une morale : mérites, prières, intercession; l'autre physique : action personnelle du thaumaturge, vertu de ses vêtements et de ses reliques.

(1) Motu, sensu corporis
Juvenis privatur,
Tactu sacri pulveris
Vitæ restauratur.

Breviar. Ord. Præd., ÏV. ant. Laud, in festo S. Petri M.

(2) De tumba *pulvis* nascitur
Ad sanitatem gentium;
Morbus omnis expeiiitur
De corpore credentium.

Brev. Ord Præd., ant. in, Laud, infesto S. Ravmundi.

HI

La causalité instrumentale des créatures matérielles

Les faits nous permettent d'aller plus loin encore et d'attribuer une efficacité instrumentale à certains éléments matériels, le bois, l'eau, etc. Ceci nous amène à parler des miracles de Lourdes. Nous n'avons pas à examiner tous les cas; d'ailleurs, bien des guérisons sont indépendantes de l'eau. Voici seulement quelques exemples :

Sœur Eugénia, religieuse du Bon-Secours, était presque mourante, lorsqu'elle se fit plonger dans la piscine, le 21 août 1883. « Dès le premier instant de l'immersion elle s'évanouit, mais elle revint promptement à elle. — Que demandez-vous à la sainte Vierge? lui dit alors sa supérieure. — La santé, ma bonne Mère, si c'est la volonté de Dieu et si ce n'est pas aux dépens de mon salut. Puis elle ajouta : Voulez-vous me laisser encore un peu? Je me sens si bien ! On récita un *Ave Maria.* Après cette

angélique salutation à l'immaculée, un fait, incroyable et pourtant vrai, *s'accomplit là dans le bassin* et dans le bassin qui contenait l'eau des guérisons. La moribonde du matin se leva, et, sans aide, sans aucun secours, elle sortit du bain et s'habilla. Le mal avait fini, elle était guérie (1). »

Tout le monde connaît la guérison de l'ex-aveugle Vion-Dury, dont les yeux *s'ouvrirent instantanément au contact de l'eau de Lourdes,* après sept ans de nuit complète et déclarée incurable par les premiers oculistes (2).

Citons enfin le cas de Clémentine Trouvé. « Elle était arrivée à Lourdes, le 20 août 1891, avec le pèlerinage national. Le lendemain 21, on baigne dans la piscine son pauvre pied, malade depuis trois ans, et, *instantanément,* le mai disparaît : elle est guérie (3). »

En essayant d'analyser, au point de vue théologique, les diverses actions qui interviennent dans ces miracles, nous découvrons une série de causes enchaînées dans un procédé plein d'harmonie. D'abord, la prière du

(1) *Notre-Dame de Lourdes, par* A. Monbrun, p. 272.
(2) *La Croix de Paris,* 12 mars 1904. Cf. Bertrin, *Histoire critique des événements de Lourdes,* pp. 140, ss.
(3) Bertrin, *Histoire critique des événements de Lourdes,* p. 236.

malade ou des personnes qui l'entourent; c'est la valeur morale, clameur éloquente qui pénètre les cieux et incline Marie à se montrer toute-puissante, parce qu'elle est toute bonne. Emue par ces ardentes supplications, la Vierge compatissante transmet la requête à son divin Fils, et à son tour Notre-Seigneur intervient auprès de son Père. Dieu veut guérir le malade. Son action, souverainement efficace, pourrait être immédiate, mais il lui plaît d'avoir des auxiliaires et de faire descendre la faveur par les mêmes causes qui ont fait monter la demande. Lorsqu'une mère se décide à donner une aumône à la prière de son enfant, elle tient à ce que le bienfait soit porté au malheureux par le solliciteur lui-même : l'enfant sera distributeur de l'aumône, précisément parce qu'il a été intercesseur. Ainsi Dieu veut-il que le miracle s'accomplisse par les divers intermédiaires qui l'ont demandé. Notre-Seigneur en sera donc l'instrument physique. Pour le même motif Jésus veut communiquer cette dignité à son auguste Mère ; car, si la causalité instrumentale est accordée tant de fois, nous l'avons vu, aux serviteurs de Dieu, croirons-nous qu'elle soit refusée à la Mère, à l'Épouse, à la Reine? La vertu divine, qui passe ainsi par le

Christ et par la Vierge, sera transmise enfin au malade, mais par l’eau elle-même. Oui, il faut exclure l’hypothèsearbitrairedel’occasionnalisme ; l’eau de Lourdes, au contact de laquelle s’est opérée la merveille, doit être plus qu’une occasion, nous l’appellerons cause instrumentale (1). Ainsi la formule : « Ce malade a été guéri par l’eau de Lourdes » n’est pas une locution figurée, elle exprime rigoureusement la réalité.

Et pourquoi, d’ailleurs, les éléments matériels ne pourraient-ils recevoir une efficacité miraculeuse? Nous n’en sommes pas réduits sur ce point à de simples conjectures; la révélation nous apporte encore ici la réponse tangible des faits. « Les Hébreux vinrent à Mata, et ils ne pouvaient boire des eaux de Mara, parce qu’elles étaient amères. Alors le peuple murmura contre Moïse, en disant : « Que boirons-nous? » Mais Moïse cria au Seigneur, lequel lui montra un bois qu’il jeta dans les eaux, et les eaux devinrent douces (2). »

Dieu communiqua donc au bois une vertu

(1) L’eau de Lourdes ne renferme aucune substance active, capable de lui donner des propriétés thérapeutiques. Cf. Bertbin, *Histoire critique des événements de Lourdes,* pp. 149, ss.

(2) *Exod.,* xv, 23-25.

instrumentale physique pour adoucir la source ; on ne voit pas ce que feraient ici une dignité morale ou un pur occasionnalisme.

Un des fils des prophètes cueille par méprise des herbes très amères et les met cuire dans le pot. « On les servit aux disciples d'Elisée: dès qu'ils en eurent mangé, ils s'écrièrent : Homme de Dieu, la mort est dans le pot. Elisée leur dit : Apportez-moi de la farine. Ils lui en apportèrent. Il la mit dans le pot, et leur dit : Servez-en maintenant à tous, afin qu'ils en mangent. Et il n'y eut plus ensuite aucune amertume dans le pot (1). »

Les propriétés naturelles de la farine étant incapables de corriger le caractère malsain du breuvage, et, d'autre part, l'occasionnalisme ne pouvant fournir aucune explication, il faut admettre encore une causalité instrumentale et surnaturelle. Même efficacité donnée aux eaux du Jourdain pour guérir Naaman le lépreux. Sur l'ordre d'Elisée, il s'y plonge sept fois, et sa chair devient comme la chair d'un petit enfant (2).

« Il y avait à Jérusalem la piscine des Brebis, qui s'appelle en hébreu Bethsaïda et qui a cinq

(I) *IV Heg.,iv,* 39-41.
'2) *IV Reg.t* v, 1-14.

portiques. Sous ces portiques étaient étendus un grand nombre de malades, d'aveugles, de boiteux, de paralytiques, qui attendaient le mouvement de l'eau. Car l'ange du Seigneur descendait de temps en temps dans la piscine et en agitait l'eau ; et celui qui descendait le premier dans la piscine, après que l'eau avait été agitée, était guéri, quelle que fût son infirmité (1). »

Remarquons ici deux causalités. L'ange descend et agite l'eau; son intervention n'est pas miraculeuse, il ne fait que déployer son activité naturelle. Ensuite, l'action extraordinaire de l'eau, car c'est bien l'eau qui, au moment où elle est agitée, produit la guérison. Cette efficacité, universelle à l'égard de toutes les maladies, supérieure à toutes les énergies et à toutes les propriétés des éléments, est une causalité instrumentale et physique, car que pourrait bien être la valeur morale de la piscine?

Pourquoi une vertu analogue ne serait-elle pas prêtée transitoirement à l'eau de Lourdes lorsque s'accomplissent les miracles?

Nous pensons qu'il faut revendiquer aussi

(1) Joan., v, 2-4.

cette vertu pour les instruments de la Passion, et, en particulier, pour la vraie Croix. L'Eglise, dans l'office de l'invention de la Sainte Croix, rapporte le grand miracle opéré par le bois rédempteur. Les croix des deux larrons sont appliquées sùccessivement sur un cadavre, mais sans résultat, la mort les méprise; on approche la vraie Croix, et aussitôt, *à ce contact,* se produit la résurrection (1). D'autres prodiges, opérés également au contact des instruments sacrés, la piété même des fidèles, qui ne se contentent pas de vénérer ces reliques à distance, mais qui veulent les touched et les baiser, nous font croire à une causalité physique.

On le voit, l'argumentation thomiste, bien loin d'être une construction *a priori,* n'est que la discussion logique de faits historiquement certains. Nous n'avons pas la prétention de l'imposer aux théologiens; il leur est loisible de chercher une autre solution, mais il semble difficile de donner à ces récits de l'Ecriture et de la vie des saints une explication plus littérale et plus satisfaisante.

(1) Des auteurs disent que la croix fut appliquée sur un malade,. qu'elle'guérit : c'est toujours la causalité par le contact physique,

Une exception

Il y a, d'autre part, une catégorie de miracles dont aucune créature, pas même l'Humanité de Jésus, ne saurait être l'instrument : ce sont ceux qui requièrent la création. Des scolastiques célèbres, Pierre Lombard, Durand, Suarez, Vasquez, ont bien pensé que Dieu, de sa puissance absolue, pouvait transmettre à une cause seconde la vertu créatrice, mais la majorité des théologiens s'est rangée au sentiment de saint Thomas. L'instrument, nous l'avons maintes fois rappelé, doit exercer une action préparatoire qui dispose à l'action de la cquse principale; sans quoi nous aurions un médium inutile, une occasion extérieure, non pas un coopérateur véritable.

Ici, aucune opération préliminaire n'est possible, puisqu'il n'y a pas dans tout l'effet une parcelle de réalité qui ne soit tirée du néant ; point de place pour l'œuvre de la créature. Non seulement l'action de l'instrument n'est pas antérieure à celle de l'auteur principal, mais, au contraire, l'effet de Dieu créateur est préalable à toute activité créée, car c'est l'être lui-même, cet effet universel qui précède tous les autres et qui n'en suppose aucun,

Toute action des créatures est accidentelle, et elle fait sortir d'un sujet donné tout ce qu'elle réalise. L'accident, en effet, estaussibien dépendant pour son opération que pour son existence. Précaire et infirme, il a constamment besoin d'un support pour se soutenir; il lui faut de même un fondement, une matière d'où il puisse tirer tout ce qu'il produit et tout ce qu'il aide à produire. Le travail des causes secondes, même quand il enfante les chefs-d'œuvre qui doivent défier les siècles, consiste uniquement à modifier, à diriger, à élever des forces et des énergies préexistantes Même l'invention du génie, la conception la plus sublime de l'ange, même la vision et l'amour béatifiques, sortent d'un sujet et se basent sur une faculté. Oui, toute action créée est une modification, un changement. Elle est donc absolument incompatible avec la création, qui exclut toute idée de sujet préexistant, de mouvement, d'évolution.

Dans les autres miracles il y a certaines mutations : l'action divine s'exerce sur un monde réel, et les créatures peuvent apporter leur concours; mais ici rien de pareil.

Créer, tel est bien la prérogative incommunicable du Très-Haut. Nous pouvons ressemblera

Dieu par la nature et par la grâce, nous ne lui ressemblerons jamais par la vertu créatrice; nous pouvons être les auxiliaires de ses miséricordes et les ministres de son pouvoir sanctificateur; nous ne serons pas les instruments de la création, son œuvre caractéristique. Gloire donc à la puissance infinie et incommunicable du Créateur !

CHAPITRE VI

LA CAUSALITÉ INSTRUMENTALE DE LA TRÈS SAINTE VIERGE

Une fois établi que les anges et les saints sont bien souvent les causes physiques secondaires des miracles, il semblera tout naturel que nous revendiquions cette efficacité pour la Mère de Dieu et à un degré supérieur. Cause morale par son intercession, Marie sera l'instrument physique de tous ces effets que la piété catholique appelle des miracles de la sainte Vierge. Siles raisons de saint Grégoire et de saint Thomas et les autres arguments développés au chapitre précédent ont quelque valeur, il faut les appliquer tout d'abord à la Mère de Dieu, Reine des anges et des saints.

Peut-on aller plus loin? Est-il permis de

croire que Marie est l'instrument physique des grâces qu'elle distribue?

Ici la question devient très délicate, et nous ne l'abordons qu'avec réserve et timidité, non pas dans le but de la résoudre nous-même, mais plutôt pour attirer l'attention des théologiens sur un sujet qui n'a pas été encore exploré. Nous n'émettrons aucune affirmation catégorique, nous discutons seulement une hypothèse qu'il est loisibleàd'autresderejeter.

Examinons d'abord la possibilité. Qu'on se rappelle les conditions de l'instrument (i). Et d'abord la vertu transitoire, la motion efficace, qui peut traverser un sujet matériel pour atteindre un effet spirituel, pourra sans aucun doute être portée par la nature et les facultés exquises de la sainte Vierge.

La difficulté des distances est déjà résolue : Dieu, qui est à la fois présent en Marie et présent dans nos âmes, peut évidemment projeter sur nous l'action aimante de notre Mère.

Enfin, la disposition préalable ne fait point défaut. Marie exerce une causalité incessante à notre égard, puisque toute la grâce doit passer par sa médiation actuelle. Ses actes d'intelli-

(1) Voir les chapitres i et III.

genceet de volonté, son consentement toujours renouvelé, ses prières par lesquelles doit descendre tout don céleste : voilà des opérations préparatoires que Dieu peut élever, transformer, associer à son activité infinie et faire contribuer à la production des grâces.

La possibilité admise, la théorie devient-elle probable? C'est demander s'il y a des raisons qui réclament cette perfection pour Marie. Nous faisons appel à un principe que les théologiens nomment la règle de convenance et que nous avons expliqué dans notre étude sur *la Mère de grâce :* Toute prérogative, tout privilège qui est possible et qui convient au rôle, à .l'office, à la dignité d'une Mère de Dieu, doit se trouver dans la sainte Vierge. Le concours physique dans la production de la grâce est une haute perfection que nous avons revendiquée pour]'Humanité du Sauveur. Convient-il au rôle d'une Mère de Dieu? Nous avons montré ailleurs comment la Vierge est inséparable de son Fils dans le plan divin, comment elle reçoit à un titre secondaire tout ce que le Christ possède à un titre plénier et principal : ses mérites, ses satisfactions, son intercession nous obtiennent d'un droit de convenance tout ce que Jésus nous a acquis d'un droit de justice : *Maria*

de congruo ubi Christus de condigno (1).

Ainsi dans l'ordre de la causalité morale l'action de Marie, quoique inférieure et subordonnée, est universelle comme celle du Sauveur. Pourquoi la relation devrait-elle cesser dans l'ordre de la causalité physique? Qu'est-ce qui nécessite cette exception? Ne semble-t-il pas, au contraire, que le parallélisme surnaturel doive se poursuivre jusqu'au bout, et que la Mère doive être l'instrument secondaire partout où le Fils est l'instrument premier et conjoint?

D'après la pieuse croyance exposée dans *la Mère de grâce,* tous les biens nous arrivent par l'intercession de Marie : sa connaissance actuelle, sa prière et son consentement actuels sont requis pour la distribution des largesses divines. Or, si Dieu daigne associer la valeur morale des actions de la Mère à la dignité morale des actions du Fils, pourquoi ne pas associer la causalité physique, pourquoi ne pas la faire concourir, comme celle du Christ, à la production d'une même grâce qui dérive de cette double médiation? Il semble assez naturel que des actés dont Dieu veut se servir à chaque instant dans l'ordre de l'intercession soient

(1) Voir *la Mère de grâce,* seconde partie, et l'encyclique de S. S. PieX sur l'immaculée Conception.

élevés, transformés par la fécondité infinie, et chargés de communiquer instrumentalement la vie céleste aux âmes.

On comprendrait bien mieux que Marie est toute mère, *tota mater,* si elle concourait physiquement à nous donner l'être surnaturel. Sans doute, son rôle moral dans l'acquisition et la distribution des grâces suffit déjà à expliquer sa maternité, et l'enseignement catholique n'exige pas davantage; mais combien cette maternité serait plus pleine, plus intense, plus semblable à la paternité du Christ à notre égard, si le sang de notre âme, la grâce, était formé par l'activité instrumentale de .Marie ! Comme l'incarnation se prolonge et se renouvelle indéfiniment par la coopération instrumentale de Notre-SeigneUr, la maternité virginale s'achèverait par le concours physique de Notre-Dame.

La maternité complète, en effet, requiert une action constante de la mère sur les enfants. La présence de la sainte Vierge avec nous sera très réelle et très efficace, si, au lieu de se réduire au pouvoir d'intercession, elle implique une influence physique et incessante Sur l'âme des chrétiens. Encore une fois, cette maternité se comprend sans le concours instrumental,

mais avec lui elle apparaît plus féconde, plus universelle, plus divine.

— Trop divine ! répliquera-t-on. Il y a là une prérogative qui est l'apanage exclusif de Jésus-Christ et qui semble incommunicable. — Est-ce bien vrai? Les Thomistes enseignent que l'efficacité instrumentale, bien qu'elle soit avant tout le privilège de l'Humanité adorable, est cependant transmise aux prêtres de la nouvelle loi : le ministre des autels est l'instrument physique du Christ, comme la nature humaine en Jésus est l'instrument physique du Verbe. Or, c'est un principe théologique, exposé ailleurs (1),que toute faveur départie à une créature se retrouve éminemment dans la Mère de Dieu. Bien qu'elle n'ait pas reçu le caractère de l'ordre, la Reine du clergé, qui exerça éminemment le rôle de prêtre en donnant Jésus au monde, possède d'une manière et à un degré plus élevés les grâces de notre sacerdoce. Est-il donc absurde de penser qu'elle est l'instrument du Christ d'une façon plus réelle encore que le prêtre? Nous, nous sommes les coopérateurs de Dieu par notre caractère; elle sera le ministre du surnaturel par une causalité plus haute,

(i) *La Mère de grâce :* Plénitude d'universalité.

plus rapprochée de celle du Christ, *princeps ministra,* comme parle Pie X. S'il ne semble pas arbitraire de lui reconnaître dans une sphère supérieure et d'une manière non sacramentelle, les attributions du prêtre, est-il incroyable qu'elle soit l'instrument physique des grâces plus efficacement encore que nous?

Telles sont les principales raisons de convenance qu'on peut faire valoir. Elles ne sont pas assez convaincantes, elle ne ravissent pas d'emblée l'assentiment de l'esprit, et nous concevons qu'on en conteste la valeur démonstrative ; mais un sourire de dédain ne suffît pas pour les renverser.

L'objection redoutable serait-elle la nouveauté de cette opinion ? Nous répondons en premier lieu : L'évolution doctrinale peut poser des questions *nouvelles* et par suite formuler des conclusions *nouvelles.* Quand l'Apôtre recommande d'éviter *profanas vocum novitates,* il n'entend point parler de ces expressions *nouvelles* qui n'ont rien de profane, et qui sont l'efflorescence naturelle de l'esprit théologique.

Ceux qui comprennent ce qu'est la vie du dogme et l'évolution de la théologie ne contesteront pas ces assertions.

Ceci nous suggère une seconde réponse '

Les saints Docteurs ont affirmé que toutes les grâces nous sont transmises par les mains de Marie, qu'elle est la trésorière de Jésus-Christ, le canal de tous les dons célestes, le cou mystique par lequel nous arrivent les énergies de notre tête, Jésus (1). Ils ne sont pas entrés dans les distinctions philosophiques de causalité physique ou morale : c'est à nous à analyser leurs expressions et à en déterminer la portée (2).C'est souvent cette analyse et cet examen des formules anciennes qui font progresser la théologie. Quoique ces termes puissent s'entendre du pouvoir d'intercession, ils conviennent très bien à la causalité physique. Plusieurs même de ces comparaisons, comme celle *A'aquæductus* et celle du cou mystique, etc., ainsi que nous le faisait observer un vénérable prêtre, n'ont leur signification rigoureuse et complète que dans la théorie de l'efficacité instrumentale : la causalité de la Tête est physique, donc physique aussi celle du cou virginal qui unit le Chef aux membres. D'éminents professeurs, tant du clergé

(11 *La Mère de grâce,* seconde partie.

(2) Le Souverain Pontife Pie X, dans son encyclique sur l'immaculée Conception, déclare bien que Marie ne produit pas physiquement la grâce, mais il est manifeste qu'il parle de la causalité principale; car il ajoute que ce pouvoir n'appartient qu'à Dieu seul :1e Pape ne voulait cependant pas nier la causalité instrumentale de Notre-Seigneur.

séculier que du clergé régulier, nous ont déclaré qu'ils étaient favorables à cette thèse.

C'est aussi dans ce sens que doit s'entendre, semble-t-il, un passage célèbre du bienheureux Grignion de Montfort, où il est dit que le Saint-Esprit « est devenu fécond par Marie, qu'il a épousée. C'est avec elle, en elle, et d'elle qu'il a produit son chef-d'œuvre, qui est un Dieu fait homme, qu'il produit tous les jours et produira jusqu'à la fin du monde les prédestinés, membres du corps de ce chef adorable : c'est pourquoi plus il trouve Marie, sa chère et indissoluble épouse, dans une âme, plus il devient opérant et puissant pour produire Jésus-Christ en cette âme et cette âme en Jésus-Christ.

« Ce n'est pas qu'on veuille dire que la sainte Vierge donne au Saint-Esprit la fécondité, comme s'il ne l'avait pas! puisque, étant Dieu, il a la fécondité, ou la capacité de produire, quoiqu'il ne la réduise pas à l'acte, ne produisant point d'autre personne divine. Mais on veut dire que le Saint-Esprit, par l'entremise de la sainte Vierge, dont il veut bien se servir, quoiqu'il n'en ait pas absolument besoin, réduit à l'acte sa fécondité, en produisant en elle et par elle Jésus-Christ et ses membres : mystère

de grâce inconnu même aux plus savants et spirituels d'entre les chrétiens (1). »

La fécondité extérieure du divin Paraclet c'est la production de la grâce, non pas dans l'ordre de la causalité morale, car le Saint-Esprit n'ést pas une cause méritoire ou impétratoire, mais dans l'ordre de la causalité physique. Réduire à l'acte cette fécondité c'est produire physiquement la grâce et ces œuvres de sainteté qui sont appropriées à la troisième personne. S'il est vrai que le Saint-Esprit réduit à l'acte sa fécondité par l'intermédiaire de Marie, s'il devient puissant et opérant par elle, c'est par elle qu'il produit physiquement la grâce dans les âmes : Marie est donc l'instrument physique,secondaire, de l'Esprit-Saint.

Telle nous semble la portée de ces fortes expressions du saint auteur; telle serait cette haute doctrine qu'il appelle « un/mystère de grâce inconnu même aux plus savants et spirituels d'entre les chrétiens».

Pour notre part, nous nous abstiendrons de conclure, nous contentant d'avoir exposé des raisons de convenance qui nous semblent belles, dignes de Dieu, dignes de Marie, capables

'I *Traité de la vraie dévotion à la sainte Vierge*, I. P., I.

d/engendrer une certaine probabilité, quoique nous ne voulions pas leur attacher plus d'importance qu'il ne convient, ni rendre solidaire de cette théorie la doctrine de la Médiation universelle (1). C'est bien dans le même sens que peut s'interpréter la thèse de M. Gommer : *De munere Matris Dei in Ecclesia gerendo.* Si cette thèse n'a pas été encore étudiée, ce n'est pas une raison de l'exclure indéfiniment de la théologie. Il est déjà très glorieux pour la Mère des chrétiens qu'une telle question se puisse poser à son sujet, lors même qu'il ne serait pas encore possible de la résoudre.

En tout cas, nous voudrons être tout entiers à Marie, comme elle est toute à nous, et nous trouverons un immense bonheur dans cette seule pensée que Marie est toute Mère pour nous, *iota Mater!*

(1) Voir le décret de la Sacrée Congrégation des Rites, janvier 1921, approuvant l'office et la messe *Beats Maris Virginis Mediatricis omnium gratiarum.*

CHAPITRE VII

CONCLUSION POUR LA VIE SPIRITUELLE

Ce sujet, qui parait, à première vue, hérissé d'une épineuse métaphysique, se prête à des applications consolantes et fécondes pour la vie spirituelle. Il importe à la piété de bien comprendre cette action de Dieu et de Notre-Seigneur sur les âmes. Il y a une présence réelle de la Divinité dans toutes les créatures et surtout dans les justes, une présence réelle de l'Humanité de Jésus dans l'Eucharistie. Grâce à cette double communication de notre Dieu, la terre n'est plus vide ; et que de délices procurent aux saints ces épanchements, avant-goût du ciel! Mais il semble que les horizons mystiques seraient élargis, que la dévotion aurait un aliment nouveau, si l'on savait que l'Huma-

nité de Jésus n'agit pas que dans l'Eucharistie, que son influence est continuelle et universelle. Loin de nous, sans doute, la pensée d'attribuer à l'Humanité du Sauveur une sorte d'ubiquité; mais, s'il est vrai qu'elle est l'instrument du Verbe infini, elle peut nous atteindre partout et devenir l'atmosphère où se forme toute la rosée de la grâce et où respire toute âme chrétienne.

Un évêque, qui fut un écrivain de marque et un ascète profond, avait compris ces beautés et ces harmonies de la doctrine thomiste, lorsqu'il rappelait que « la vertu de l'Humanité de Jésus est dans l'eau du baptême pour régénérer l'âme et lui communiquer la vie surnaturelle; elle est dans le saint chrême pour faire croître celte âme et la rendre divinement virile; elle est dans la sentence du prêtre pour remettre les péchés à qui vient de les confesser avec les dispositions requises (1). »

Elle est même en dehors des sacrements. Chaque fois, avons-nous dit, que le surnaturel pénètre dans le monde, que la plus petite grâce touche une âme, on peut proclamer que Jésus passe de nouveau et que de son Humanité

(1) Mgr Gay, *Fleurs de doctrine*, p. 219.

s'échappe encore la vertu rédemptrice. Comme les pieux contemplatifs jouiraient, en pensant que leur bien-aimé Sauveur agit continuellement sur eux, qu'ils sont baignés dans sa lumière! Ils voudraient se tenir constamment sur son passage, afin de ne pas laisser perdre ce courant surnaturel qui traverse le monde et y porte le salut et l'amour. Ils comprendraient mieux alors les grâces de choix accordées aux intimes, les faveurs mystiques réservées aux privilégiés.

Le prêtre s'efforcerait d'être plus généreux à la seule pensée queses mains et ses lèvres sont empruntées par le Christ pour faire l'œuvre de la sainteté. Les fidèles estimeraient davantage cet homme qui est l'organe du Prêtre éternel, comme Jésus est l'organe du Verbe, qui a été sacré par le caractère de l'ordination, comme l'Humanité adorable a reçu Ponction de la personne divine.

On voudrait s'approcher plus souvent et avec plus de ferveur de ces sacrements qui versent la vie surnaturelle à flots pressés, qui lavent les cœurs, étanchent la. soif fiévreuse des biens et des plaisirs terrestres, font reverdir les âmes et leur donnent cette fraîche parure de printemps qui provoque le sourire et l'amour de Dieu.

On aurait plus de respect pour ces saints Livres dont l'inspiration constitue l'une des plus grandes merveilles du surnaturel.

Il ne nous appartient pas de signaler toutes les conclusions que la piété peut tirer de ces doctrines; lésâmes que guide l'Esprit-Saint sauront bien faire elles-mêmes les applications.

' On peut discuter plusieurs de nos assertions, nous n'attribuons pas à tous nos arguments une valeur démonstrative absolue ; mais nous estimons que le sujet est plein d'intérêt, et que les conclusions même contestables servent à faire mieux apprécier les sublimes inventions de l'éternelle miséricorde.

Nous serions récompensé au delà de nos mérites, si cette modeste étude pouvait inspirer un désir plus vif du surnaturel et un amour plus ardent de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Un théologien du dix-neuvième siècle a bien vu le parti que la piété pouvait tirer de cette doctrine, surtout par rapport à l'Eucharistie. « Une source physique de vertus s'épanchait de cette Humanité, comme d'un précieux médicament découle une douce influence dans toutes les veines et les nerfs du corps languissant. Ainsi les morts obéissaient à sa volonté et sortaient

de leur tombeau, non seulement parce que Dieu, entendant sa prière, envoyait la vie dans les corps expirés, mais parce que de ses lèvres émanait un pouvoir tout-puissant, qui faisait trembler l'enfer et auquel la mort même obéissait. Le toucher de sa main répandait le sang· de vie dans les veines delà jeune fille et faisait de nouveau battre son cœur... L'omnipotence de Dieu résidait dans sa chair sacrée; elle en faisait son instrument... Ce n'est que par une extension de cette merveille que l'Humanité de Jésus devait être la grande fontaine de toute grâce... Je n'ai pas besoin de dire *combien cela nous unit étroitement àNotre-Seigneur* et quelle gloire en rejaillit sur nous! Pensez à la multitude des grâces que le ciel répand à chaque instant du temps et sur chaque point du globe ; elles viennent toutes de Jésus... Dans les salons du mondain, dans les repaires de l'infamie, dans les rues populeuses, dans les prisons solitaires, les grâces coulent sans cesse et toutes viennent de Jésus. 1l les sent toutes, et il a conscience de ce qui se passe ; ce sont des vertus qui sortent de lui.

« S'il en est ainsi, onne saurait assigner une limite aux grâces qui coulent du Saint-Sacrement dans nos cœurs. Nous avons dans

l'Eucharistie le même corps qui opéra jadis les miracles ; la main qui ressuscita la. fille de Jaïre, les pieds qui ne se refusèrent pas aux baisers de Madeleine, les mains et les pieds encore marqués des glorieuses blessures souffertes dans notre rédemption, tandis que son côté ouvert répand des trésors de grâces sur nos cœurs palpitants, près desquels il repose. Là aussi nous possédons l'âme qui animait et vivifiait ce corps et qui le rend encore vivant. O cœurs sans foi, quelle grâce Jésus peut-il maintenant vous refuser ? Cœur à cœur, âme à âme, Jésus est avec vous (1).»

(î) Dalgairns, *La Sainte Communion,* t. I, ch. v.

CHAPITRE VIH

EXPLICATIONS COMPLÉMENTAIRES

ï

L'encyclique de Benoît XV et l'inspiration scripturaire

C'est pour nous un pieux encouragement de voir nos doctrines sur la cause principale et l'instrument confirmées dans l'encyclique de Benoît XV, *Spiritus Paraclitus,* sur saint Jérôme, du i5 septembre 1920.

Le Pape rappelle tout d'abord comment, d'après saint Jérôme, Dieu est dans l'Ecriture cause principale, *causa princeps habendus sit;* comment Dieu et l'homme ont une communauté de travail pour produire une *seule* et *même* œuvre : *Dei cum homine* communitatem *laboris ad unum idemque opus conficicn-*

dum : parce que, selon Ta comparaison du docteur Dalmate, les auteurs sacrés sont l'instrument ou *l'organe* du Saint-Esprit, *organo seu instrumento* : « Ce que disent les auteurs sacrés sont les paroles du Seigneur et non pas les leurs propres, et ce que profère leur bouche passe, pour ainsi dire, par l'organe du Seigneur (i). »

Dès lors, poursuit le Pontife, l'explication, de saint Jérôme touchant la vertu et l'action de Dieu, cause principale, sur l'hàgiographe ne diffère en rien de la doctrine catholique commune touchant l'inspiration : Dieu *illumine* l'esprit par rapport au vrai à proposer aux hommes au nom de Dieu, ou *ex persona Dei ;* il *meut* la volonté et la *pousse* à écrire ; et il assiste spécialement et continuellement l'écrivain jusqu'à ce qu'il ait achevé la composition du livre (2).

Ensuite, Benoît XV réfute l'opinion de ces récents exégètes qui, tout en admettant que l'inspirati,on s'étend à toutes les pensées et meme à tous les mots de la Bible, distinguent un élément principal et religieux et un élément secondaire et profane et restreignent l'infaillibilté et la vérité absolue à l'élément religieux ; comme si Dieu avait en vue seu-

il) *Act. Apost. Sedis,* χπ, p. 389-395.
(2) Ibid., p. 390.

lcment ce qui se rapporte à la religion et que le reste, ayant trait aux sciences profanes, ne fût que le vêtement extérieur de la vérité divine, laissé par Dieu à la faiblesse de l'auteur (1).

Le pape réprouve cette théorie et aussi celle d'après laquelle la partie historique des Ecritures s'appuie, non sur la vérité *absolue,* mais sur la vérité qu'on appelle *relative,* conforme au sentiment vulgaire. De même, dit-on, que les écrivains sacrés, en parlant des choses physiques, s'en rapportent aux apparences sensibles, de même, en consignant certains faits historiques, ils s'en tiennent à l'opinion commune de l'époque. Benoît XV rejette énergiquement cette assimilation et déclare qu'elle est absolument contraire et à la pensée de saint Jérôme et aux enseignements de Léon XIII (2). La question est donc définitivement tranchée.

Il n'entre pas, évidemment, dans le cadre de ce travail de commenter cette remarquable encyclique, mais il est consolant de constater qu'elle est la confirmation et l'application des principes thomistes. L'action de la cause principale et celle de l'instrument étant indivisibles et inséparables, tout ce qu'affirme

(1) Ibid., p. 394.
(2) Ibid., p. 395, ss.

l’hagiographe est affirmé par Dieu, et donc est vrai en soi, absolument, et digne de la bouche de Dieu.

Il est intéressant de remarquer que Pie XI parle de la même manière dans son encyclique sur saint Thomas : « Le docteur Angélique, ayant établi que l’Esprit-Saint est l’auteur *principal* et l’homme *l’instrument* (i), ne permet pas qu’on mette en doute dans la Bible son absolue vérité historique, mais il fonde sur ce premier sens littéral, signifié par les mots, les inépuisables richesses du sens spirituel, dont il précise avec netteté les trois aspects, allégorique, tropologique, anagogique (2). »

II

Les récentes tentatives pour sauver la causalité intentionnelle.

Nous avons vu, p. ιδγ, suiv., que cette théorie célèbre se ramène à deux assertions principales.

La première assertion, à savoir que la vertu

(1) *Quodlib..* vu, a. 14, ad. 15.
(2) Encyclique *Studiorum ducem,* du 29 juin 1923.

des sacrements n'est pas physique, mais seulement intentionnelle, enlève, avons-nous dit, à nos rites divins leur efficacité actuelle.

— On nous a répondu qu'il y a bien efficacité *actuelle,* parce que le sacrement réalise toute sa *signification* alors seulement qu'il est conféré.

— Mais c'est dire précisément que toute la causalité se réduit à celle du signe : les paroles pontificales sont simplement le signe de la volonté du Pape, comme le denier de plomb, dans l'exemple de saint Thomas, est le signe de la volonté du roi.

— Plus que cela, réplique-t-on. Les paroles dont se sert le législateur pour publier la loi ou le Souverain Pontife pour nommer les évêques, sont des instruments qui reçoivent la vertu de produire l'obligation morale ou le pouvoir de juridiction. Ce ne sont donc pas de simples signes ; ce sont des causes, car le commandement du législateur ou du Pontife n'atteint pas directement l'âme du sujet et ne peut communiquer son effet que par l'intermédiaire du signe extérieur.

— Cette remarque prouve que les paroles sont une condition *sine qua non,* mais non pas qu'elles sont causes efficientes. Les paroles, sans doute, sont nécessaires pour notifier, manifester la volonté du Pape, mais quelle

— Croit-on vraiment qu'il s'agisse là d'instruments proprement dits, véritables causes efficientes? Est-ce que l'action des parents concourt *efficienter* à la création de l'âme spirituelle? Est-ce que le *semen humanum* produit la transmission du péché originel à la façon dont le sacrement produit la grâce? — Non, les causes dispositives ne sont pas de véritables causes efficientes, elles rentrent plutôt dans la catégorie des causes matérielles (1).

Si donc nous voulons conserver à nos sacrements la dignité des causes efficientes, il faut leur attribuer la causalité perfective, qui atteint la grâce elle-même.

III

La pensée de saint Thomas.

Deux explications peuvent être proposées.

La première concilie les divers passages en montrant que la grâce sacramentelle ne va pas sans la grâce sanctifiante.

Quelle est, en effet, la relation entre ces deux grâces?

(1) Voir à ce sujet Jean de S. Thomas, *Philos. Nat.,* q. j, art. 7.

Une comparaison fera comprendre cette économie.

Dans nos premiers parents la grâce originelle, bien qu'elle fût, dans le fond, identique à la grâce sanctifiante, ajoutait cependant un appoint nouveau, une vigueur plus grande, des forces plus résistantes : ainsi la grâce sacramentelle, sans se différencier radicalement de la grâce des vertus et des dons, apporte néanmoins des énergies précieuses, adaptées à chaque sacrement.

Cette surabondance intérieure descend à toutes les circonstances de l'existence terrestre et dans une complète harmonie avec toutes lès conditions : dans le baptême, c'est l'énergie qui permet au nouveau-né de se développer ; dans la confirmation, c'est la vaillance qui fait les soldats de la foi ; dans l'eucharistie, c'est la plénitude de vie qui provient d'une substantielle nourriture ; dans la pénitence, c'est la résurrection qui rend à l'âme le beau visage de son baptême ; dans l'extrSme-onction, c'est la vigueur qui guérit l'infirme de ses faiblesses, fait disparaître les restes du péché et confère la suprême préparation à la gloire ; dans l'ordre, c'est cette force infusée par le Saint-Esprit, *accipe Spiritum Sanctum ad robur,* et qui soutiendra le prêtre dans son laborieux ministère ; dans le mariage, c'est

celte efficacité qui de deux existences n'en fait plus qu'une, les associe dans les mêmes joies, les mêmes devoirs et leur donne de porter généreusement le fardeau et les épreuves inséparables de l'état d'exil.

Ainsi, la grâce en tant que sacramentelle prépare le règne et assure le triomphe de la grâce, en tant que sanctifiante. Ce sont deux rôles de la même réalité divine.

Les sacrements qui confèrent la grâce sacramentelle confèrent nécessairement la grâce sanctifiante.

Seconde explication. Dans ses premiers écrits le saint Docteur n'avait pas encore réfuté la théorie dominante, à savoir que la grâce est produite par voie de création ; d'où l'on devait conclure qu'aucun instrument ne pouvait atteindre la grâce ; comme l'action génératrice des parents dispose à l'infusion de fame, attendu que la création ne comporte pas d'instrument. (I. P., q. 45, a. 5.)

Dans la *Somme,* saint Thomas a déjà établi, I a II ae, q. no, que la grâce n'est pas créée, mais tirée de la puissance obédientielle de l'âme, et c'est pourquoi il conclut absolument que les sacrements produisent la grâce, comme la hache, *securis,* concourt à la confection de l'œuvre d'art, et il ne retient que les exem-

pies et les expressions de la causalité perfective.

Pourquoi donc attacher une importance si prépondérante aux œuvres de jeunesse, au point de paraître les préférer à la *Somme?* Nous ne pensons pas qu'il y ait contradiction proprement dite entre ces textes et ceux de la *Tertia Pars,* mais n'est-il pas manifeste qu'ici le Docteur Angélique a voulu simplifier et unifier sa pensée, la purifier, pour ainsi dire,, des explications plus subtiles d'autrefois? En affirmant tout court que les sacrements produisent la grâce même, la grâce qui *lave, sanctifie,* nous *incorpore* à Notre-Seigneur (q. 62, a. i, *sed contra* et cap. art.), il indique suffisamment qu'il tient désormais à débarrasser la théologie de cette distinction entre les causes dispositives et les causes perfectives.

Revenir de nos jours à ces substilités dont saint Thomas a voulu dégager la *Somme,* c'est plus que compliquer la théologie sacramentaire, c'est donner à entendre que la production de la grâce est une création : c'est marquer un recul, non un progrès.

Ni les Pères ni les conciles ne nous autorisent à dire que les sacrements produisent une disposition ou un simple titre, et nous voulons lire les définitions conciliaires telles

qu'elles sonnent : les sacrements sont causes *de la grâce* et non d'une *disposition à la grâce.*

IV

Conclusion pour la piété.

Quoi qu'il en soit des théories, nous voulons conclure par ces belles paroles de saint Ephrem de Syrie, auquel Benoît XV a conféré le titre de Docteur de l'Eglise universelle : « Le baptême nous conçoit dans son sein et, à la place de la figure souillée du premier Adam, il imprime en nous une image nouvelle et nous enfante au nom de la Trinité (r).»

Tel est l'enseignement pratique auquel aboutissent les diverses opinions des théologiens.

Les pieux fidèles retiendront que les sacrements leur ont imprimé une image nouvelle, *novam imprimit imaginem,* et ils s'efforceront de la respecter, afin que Dieu puisse se complaire en eux et, pour ainsi dire, se contempler et se reconnaître au fond de leurs âmes régénérées et divinisées par la vertu mystérieuse des sacrements...

(1) *Hymn, de Virginitate,* édit. Kahmani. p. 10É>

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE II

LA CAUSALITÉ INSTRUMENTALE DANS L'INSPIRATION SCRIPTURAIRE

I. *Notions préliminaires.* — L'instrument psychologique. Il faut distinguer le mouvement pieux, l'assistance, la révélation, l'inspiration. — L'inspiration orale et l'inspiration scripturaire. —Les deux termes dont se sert l'Ecriture pourexprinïer l'inspiration. — Nous avons là les éléments qui entrent dans les concepts d'agent principal et de cause instrumentale. — Cette notion se précise chez les Pères et les écrivains ecclésiastiques. — Témoignage de Léon XIII. — Les auteurs sacrés instruments vivants et libres. — II. *Les deux actions de Vinstrument.* — Pour ce qui est de l'action personnelle, il faut attribuer aux auteurs de l'Écriture tout ce qui convient à une cause psychologique et raisonnable. — Toutes les facultés et même les passions ont ici leur rôle. — Ce premier aspect ouvre aux savants un champ très large. — L'opération instrumentale que les écrivains exercent sous l'influence de Dieu. — L'action divine sur les facultés sensibles, sur l'intelligence, sur la volonté. — L'influx inspirateur fortifie l'intelligence et atteint même l'opération intellectuelle. — Trois hypothèses. — L'influence surnaturelle ne porte pas que sur le jugement pratique, elle concourt en quelque manière à la formation du concept. — Ce fut une illumination, mais

non pas une révélation. — La psychologie de l'inspiration d'après Léon XIII. — Sens théologique du mot inspiration. — L'impulsion physique et toute spéciale qui tomba sur la volonté. — III. *Application de ces principes à l'inspiration verbale.* — L'influx divin s'étendit à l'expression infaillible de la vérité : texte de Léon XIII. — Les auteurs qui défendent la théorie de l'inspiration verbale. On ne peut séparer l'inspiration verbale de l'inspiration des pensées. — Les auteurs bibliques sont inspirés non comme simples penseurs, mais comme écrivains. — L'idée et le mot sont nécessairement connexes dans l'esprit : les trois verbes. — Les objections courantes contre l'inspiration verbale. — Ceux qui les répètent ne prennent pas garde qu'elles se retournent contre eux et qu'elles attaquent aussi l'inspiration des pensées. — IV. *Principales conséquences de notre théorie.* — Toute assertion de l'écrivain est infaillible. — Distinction à faire entre les *asserta* et les *relata.* — Ces principes nous permettent de résoudre une difficulté soulevée contre le premier livre des Machabées. — Deux propositions à distinguer : « On a fait ceci ou raconté cela » et : « ce qu'on a fait est bien, ce qu'on a dit est vrai. » — Laquelle des deux propositions est affirmée par l'auteur? — Peut-il y avoir erreur concomitante? — Comment les documents cités peuvent devenir inspirés. — Autre conséquence : ce qu'il faut chercher avant tout dans l'Écriture, c'est la pensée de l'Esprit-Saint. — Or, pour avoir la pensée de l'Esprit-Saint, il faut consulter l'Église, dans laquelle

CHAPITRE III

LA CAUSALITÉ INSTRUMENTALE DE L'HUMANITÉ SAINTE DE JÉSUS

paroles, menaces, commandement. — Pour les résurrections il y eut à la fois attouchements et paroles. — La résurrection de Lazare. — Quand il s'agit des effets spirituels de la grâce, le concours de l'Humanité s'exerce d'ordinaire par une parole accompagnant les actes intérieurs de l'intelligence et de la volonté : textes de l'Éyangile. — Le rite sensible dans l'effusion du Saint-Esprit. — Ces faits expliqués d'après la doctrine thomiste. —La Tradition : le concile d'Éphèse, saint Cyrille, saint Chrysostome, Euthymius, saint Augustin. — La portée du langage des Pères.—Le sentiment de saint Thomas: citations très claires. — III. *Les raisons théologiques.* — La relation de l'Humanité avec le Verbe. —Dieu doit communiquer à sonChrist tout ce que la créature peut recevoir. — Toute prérogative qui est compatible avec la fin de l'incarnation a été accordée à la sainte Humanité. — C'est amoindrir Notre-Seigneur que de lui refuser cette coopération physique. — Réponse aux difficultés. — L'Humanité a pu recevoir pour opérer les effets surnaturels, non pas sans doute une qualité habituelle, mais une vertu physique transitoire et très efficace. — Cette vertu peut être spirituelle, et, quoique passagère, elle peut atteindre les effets les plus nobles. — Le Verbe la tient toujours au service de son Humanité. — Le contact physique de cause à effet est ici réalisé. — L'action préalable ne fait pas défaut. —IV. *Les effets surnaturels opérés à distance ou postérieurs à l'Ascension.* — Difficultés spéciales pour celte seconde caté-

CHAPITRE IV

LA CAUSALITÉ INSTRUMENTALE DES SACREMENTS

Les diverses opinions des théologiens touchant la causalité des sacrements. — Ce n'est pas *a priori,* mais d'après les données de la révélation qu'il faut raisonner. I. *Les preuves d'autorité.* — Témoignage de l'Ecriture : il faut amoindrir le texte sacré pour n'y voir que la causalité morale. — Témoignage des Pères ; la causalité morale paraît bien mesquine devant leur magnifique langage. — Oratoires, si l'on veut, ces expressions^ la condition qu'on ne leur prête pas un sens entièrement étranger à celui qu'elles signifient si naturellement. — La terminologie des conciles n'est rigoureusement vraie que dans la théorie de la causalité physique. — Les expressions *contenir* et *conférer* la grâce. — Les causes de la justification d'après le concile de Trente ; le baptême cause instrumentale. — Il s'agit de l'instrument physique. — Ce ne sont pas les sacrements qui meuvent l'Esprit-Saint; c'est l'Esprit-Saint qui meut et appliqueles sacrements. — Autres déclarations du concile. — La causalité de l'absolution : la signification de la forme : *Ego te absolvo* n'est pas pleine si le confesseur ne concourt pas physiquement à la rémission des péchés. — Le prêtre, vrai juge, doit absoudre lui-même. — Dans l'Eucharistie, le prêtre concourt physiquement à

la consécration. — L'évêque, générateur du sacerdoce, doit être aussi un instrument physique. — Sans vouloir trancher les questions débattues entre catholiques, le concile de Trente tenait cependant à affirmer la causalité réelle. Or les expressions qui établissent celles-ci conviennent aussi bien à la causalité physique. — Causalité réelle est donc synonyme de causalité physique. — Quand le concile a en vue l'efficacité morale, Il choisit d'autres formules. Comparer, par exemple, les déclarations qui expriment la causalité morale de la messe avec les textes qui affirment 'la causalité des sacrements. — Le sentiment de saint Thomas : textes nombreux qui manifestent clairement sa pensée. -- IL *Les raisons théologiques.* Les sacrements sont à l'Humanité du Christ ce que celle-ci est à la personne du Verbe. — L'Eucharistie, l'absolution, l'Ordre. — La différence entre nos sacrements et ceux de l'ancienne loi n'est pas radicale si les nôtres ne sont que des causes morales. — L'économie des deux alliances d'après la doctrine thomiste. — Réponse aux difficultés ; les conditions de l'instrument se réalisent ici. — La succession des paroles sacramentelles. — Objection tirée de la reviviscence des sacrements ; réponse. — La convenance des sacrements. — Les reliques vivantes de Jésus-Christ.— Les sacrements actions du Christ. — III. *Corollaire : le prêtre instrument physique.* L'action sacerdotale. —L'Ordre est une participation au sacerdoce de Notre-Seigneur. — Le caractère puissance active et surnatu-

CHAPITRE V

LA CAUSALITÉ INSTRUMENTALE DANS LES MIRACLES

CHAPITRE VI

LA CAUSALITÉ INSTRUMENTA ' E DE LA TRÈS SAINTE VIERGE

CHAPITRE VII

CONCLUSION POUR LA VIE SPIRITUELLE

CHAPITRE VIII

EXPLICATIONS COMPLÉMENTAIRES

IMP. P. TÉQUI, 92, RUE DE VAUGIRARD, PARIS.

A Notre Cher Fils, Edouard HUGON

DS L'ORDRE DES FRÈRES PRÊCHEURS

PIS XI, PAPE.

CHER FILS,

Salut et Bénédiction Apostolique,

Nous avons reçu les volumes dont vous Nous avez récemment fait hommage, intitulés : « Tractatus dogmatici » produit vraiment remarquable de votre esprit; et, à mesure que Nous le parcourions, autant que Nos occupations Nous l'ont permis, Nous avons constaté que, si vos écrits ont été honorés par Nos Prédécesseurs d'une insigne recommandation, ils réclament aussi un témoignage d'éloges de Notre part.

Lorsque vous avez publié votre CURSUS PHILOSOPHIAE THOMISTICAE, Pie X de sainte mémoire y louait fortement et la *sincère doctrine de Saint Thomas, et la richesse et l'ordre des matières et la limpidité de l'exposition.* Nous n'ignorons pas que Notre Prédécesseur immédiat vous félicitait *d'avoir exposé en un style facile les mystères du salut en les mettant à la portée des fidèles et en faisant très à propos servir les sciences sacrées au progrès de la piété.*

Sachez que Nous aussi, Cher fils, Nous approuvons pleinement vos traités en forme de commentaire sur les principales questions de la SOMME de SAINT THOMAS dans lesquels vous expliquez la théologie pour l'utilité des étudiants.

Cela Nous agrée d'autant plus que vous avez déjà mis en pratique les règles que Nous prescrivions Nous-même dans Notre Lettre Apostolique au Cardinal Préfet de la Sacrée Congrégation des Séminaires et Universités. Vous y snivel comme Nous le recommandions, non seulement la méthode mais encore la doctrine et les principes de Saint Thomas; et en faisant une véritable part à la théologie dite positive, vous avez mis cette dernière au service de la scolastique, de telle sorte que celle-ci comme il convenait, occupât le premier rang. Votre ouvrage n'est donc pas une stérile recension des dogmes, c'est un vrai corps de doctrine, formé des principes et des conclusions.

Il Nous est agréable d'y louer encore la clarté du fond et de l'exposition et le soin que vous prenez de suggérer, à l'occasion, les considérations opportunes qui peuvent exciter dans l'esprit du lecteur les flammes de la piété.

Continuez donc vaillamment à exposer par la parole et par la plume selon l'esprit *de Saint Thomas,* les doctrines sacrées aux jeunes gens qui se destinent au sacerdoce, et afin que vous puissiez pendant longtemps et avec succès remplir cette mission, comme gage des bienfaits de la céleste sagesse et comme témoignage de Notre Paternelle Charité, Nous vous accordons, Cher Fils, très affectueusement dans le Seigneur la Bénédiction Apostolique.

Donné à Rome, auprès de Saint Pierre, le XXV du mois de février MCMXXIII, de Notre Pontificat la deuxième année.

PIB XI, PAPE.

Lettre de S. E. le Cardinal BISLETI

au R. P. Edouard Hugon, pour recommander son cours de théologie (i)

Sacrée Congrégation des Séminaires
et Universités — Rome, le 5 juillet 1922

THÉS RÉVÉREND PÈRE,

Le gracieux hommage que vous m'avez fait de vos traités dogmatiques im- fournit une nouvelle et agréable occasion de vous exprimer ma vive gratitude et de vous présenter mes plus sincères félicitations.

Fils dévoué et fidèle du grand Patriarche qui, selon l'heureuse expression du Dante, fut *une splendeur de la lumière des chérubins,* vous employez toutes vos forces et tous les dons que le Seigneur vous a largement départis à la diffusion de la vérité, de cette vérité dont Jésus a dit : « *La vérité vous rendra libres* » (Jean, vin, 32).

Après nous avoir donné un magnifique Cours de philosophie scolastique si hautement loué par le Souverain Pontife Pie X et si fort apprécié des savants, vous nous présentez maintenant quatre volumes de *traités théologiques,* qui sont un commentaire des principales questions dogmatiques contenues dans la *Somme* de l'Ange de l'Ecole.

C'est un *commentaire* clair, profond, précis; et c'est aussi un *complément,* parce que vous avez uni harmonieusement la partie *scolastique* des questions avec la partie *positive,* que supposait saint Thomas mais que ne supposent pas nos étudiants, et vous avez réalisé cet accord d'après le critère indiqué par Pie X, lorsqu'il a dit : « Il faut donner à la théologie *positive* plus d'importance que par le passé, mais de telle manière que la *scolastique* n'en souffre aucun détriment « (Encycl. *Pdscendi).* On a de la sorte un tout parfait et les esprits de tous les temps trouvent pleine satisfaction à. leurs légitimes exigences.

En même temps que je prie le Seigneur de vous ajouter de nouvelles grâces et de nouvelles forces, pour que vous les employiez au bien des âmes, je forme le vœu que vos livres concourent efficacement à la diffusion de la doctrine de l'Angélique Maître, doctrine que l'Eglise a faite *sienne et* qui a servi et servira toujours à la défense de la vérité et à la destruction de l'erreur.

C'est avec une particulière estime, mon très Révérend Père, que je me dis une fois de plus votre dévoué serviteur.

GAÉTAN, Card. BISLETI, Préfet.

Au ,T. R. P. Edouard HUGON, o. P.
Vice-Régent du Collège Angélique, Rome.

(1) *Tractatus dogmatici ad modum commentarii in praecipuas quaestiones dogmaticas Summae Theologicae Divi Thomae Aquinatis.* Quatre volumes in-8, paris, Lethielleux.

Mgr BESSON

ÉVÊQUE DE NIMES

L'Homme-Dieu. Conférences prêchées à. la métropole de Besançon. 13' édit. In-12 de 460 pages. Prix : 4 fr. 50; franco.... 5 »

Cet ouvrage, tout en répondant aux attaques d'une Incrédulité se jetant, à bout de voie, dans les impasses du romanesque et de la folie, embrasse la grande et éternelle démonstration de la divinité de Jésus-Christ, telle qu'elle convient à tous les âges et à tous les 'esprits. Elle résumé sous une forme nouvelle et originale les plus beaux arguments des Pères et des grands apologistes, et elle s'adapte aux besoins de notre âge en tournant à son profit les recherches et les erreurs de la philosophie, les découvertes et les objections de la science. On s'étonne de la quantité de faits et d'idées qui sont condensés dans ces quatre cent soixante pages.

Conférences prêchées dans l'église métropolitaine de Besançon. 7 ln-8 franco, .. 55

— Le même. 7 in-12.... 35

On vend séparément :

Homme-Dieu (Γ). ln-12. franco 5

Eglise (Γ) œuvre de l'Homme-Dleu. In-12 franco.... 5 »

Décalogue (le) ou la loi de l'Homme-Dieu. 2 in-s franco............ –................. 17

— Le même 2 in-12. franco............................... 10

Sacrements (les) ou la grâce de l'Homme-Dieu. 2 in-8. franco 17

— Le même ouv. 2 ln-12 franco 10

Mystères (les) de la vie future ou la gloire de l'Homme-Dieu. in-8 franco ... 8

— Lemême. In-12 franco .. 5

Année (l') d'expiation et de grâce. (1870-1871). Sermons et Oraisons funèbres. 4· édition 1 ln-12 franco............ 5

Année (l') des pèlerinages (1872-1873). Sermons. In-8 franco 8. 50

— Le même ouvrage. 3' éd., 1 in-12 franco, ... 5 »

Sacré-Cœur (le) de l'Homme-Dieu, sermons prêchés à Besançon et à Paray-ie-Monial en juin 1873. Franco., s »

Béatitudes (les) de la vie chrétienne ou la dévotion chrétienne envers le Sacré-Cœur. In-8 franco............... 8 50.

Œuvres pastorales. Γθ série 1875-1878'. 2 in-8, franco 17.

— Le même. 2 in-12 franco, ... 10.

Œuvres pastorales, 2" série 1878-1882 2 ln-8 franco .. 17

— Le même. 2 ln-12 franco, ... 10 »

Œuvres pastorales et oratoires 3e Série, 1883-1887, 2 ln-8 franco .... 17 »

— Le même, 2 ln-12. franco .... 10 »

Œuvres pastorales et oratoires 4' série, 1887-1888.1 ln-8 franco, ... 8. 50.

— Le même. 1 ln-12 franco............................... 5 »

Panégyriques et oraisons funèbres. 2 ln-8 franco .. 17 »

— Le même ouvrage, 3' éd., 2 in-12 franco.............. 10 »

Panégyriques, oraisons funèbres, éloges académiques Nouvelle série In-8 franco, ... 8. 50

Panégyriques, oraisons funèbres, éloge académique. Troisième série. In-8 franco 8 50

— Le même ouvrage. In-12. franco .... 5 »

DIVINITÉ DE N.-S. JÉSUS-CHRIST

Mgr. BESSON. — L'Homme-Dieu. Conférences précitées à la métropole de Besançon. 13° édition. In-12. Franco........... 5 »

Cet ouvrage embrasse la grande et éternelle démonstration de la divinité de Jésus-Christ. L'auteur résume sens une forme nouvelle et originale les plus beaux arguments des Pères et des grands apologistes, et son livre s'adapte aux besoins de notre âge en tournant au profit de l'apologétique les recherches et les erreurs de la philosophie et les découvertes et les objections de la science.

Chanoine GAILLARD. — Jésus-Christ et les Prophètes Messia niques. In-8". Prix : 7 fr.50, franco, 8 fr. 50.

Ce titre contient un exposé clair et simple 1° des principales promesses et prophéties de l'Anclen Testament relative à la personne et à l'Œuvre du Messie; 2° des preuves évangéliques, du monde et du sens de l'accomplissement de chacunes d'elles, par NotrdSeigneur Jésus-Christ. De ce parallélisme saisissant, pour quiconque veut l'étudier et réfléchir, découle nécessairement cette démonstration capitale de la Divinité du Christ et de sa religion, par l'argument prophétique.

Mgr FREPPEL — Œuvres Polémiques. — Cette série contient : L'Examen critique de la Vie de Jésus de Renan. — Les Evangiles. — L'Evangile de Saint Jean. — Le Surnaturel et le Miracle. — La personne de Jésus-Christ. — Le Christianisme. — L'Eglise. — Une édition populaire de la vie de Jésus de Renan. — Examen critique des Actes des Apôtres de Renan. — L'Autorité des Actes des.Apôtres. — La Résurrection de Jésus-Christ. — Le Miracle de la Pentecôte. — L'Eglise de Jérusalem. — La Conversion de Saint Paul. — L'établissement du Christianisme, 1 vol. In-12 de 400 pages. Prix franco : 5 fr.'SO

H. de LAOOMBE. — Sur la divinité dé Jésus- Christ. — Controverses du temps de Bossuet et de notre temps. In-8°. Prix : 7 fr. 50 franco, 9 francs.

Jésus-Christ est-il Dieu? C'est, bien là en effet depuis 1900 ans l'éternelle question. Ce livre est un plaidoyer en faveur de Bossuet et des apologistes traditionnels de ce dogme fondamental.

LEMOINE (Abbé). — Je crois en Jésus-Christ. In-8 de 600 pages 6 *fr.* franco, 7 50.

Les divisions de l'ouvrage :

L'Avènement de Jésus-Christ. Annonciation, Noël, Epiphanie, etc.. — La divinité de Jésus-Christ : ses déclarations, ses miracles, ses témoins. — La doctrine de Jésus-Christ : le Royaume des Cieux. — La vie parfaite. — La passion de Jésus-Christ. — Le triomphe de J.-C. : La Résurrection. L'EgVse.

MEMAIN (R. P.). — Etudes chronologiques pour ('Histoire do Notre-Seigneur. In-8 Prix 6 fr. franco 7 50.

Ce volume donne le mot des problèmes historiques sur l'époque contemporaine du Sauveur, et les dates de sa naissance, sa prédication, la chronologie évangélique, et l'ancien calendrier hébraïque.

IKflr TISSIER. — Le Fait Divin du Christ, In-12 : 5 fr. 60